

Las Psicosis

3

EL SEMINARIO
DE JACQUES LACAN

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

LIBRO 3

LAS PSICOSIS

1955-1956

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN DE LA PSICOSIS

TEMÁTICA Y ESTRUCTURA DEL FENÓMENO PSICÓTICO

DEL SIGNIFICANTE Y EL SIGNIFICADO

LOS ENTORNOS DEL AGUJERO

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN
DE LA PSICOSIS

I

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN DE LAS PSICOSIS

Esquizofrenia y paranoia.
M. de Clérambault.
Los espejismos de la comprensión.
De la Verneinung *a la* Verwerfung.
Psicosis y psicoanálisis.

Comienza, este año, la cuestión de las psicosis.

Digo la *cuestión*, porque no puede hablarse de entrada del *tratamiento* de las psicosis, como en un principio les comunicó una primera nota, y todavía menos del tratamiento de las psicosis *en Freud*, pues nunca habló de ello, salvo de manera totalmente alusiva.

Partiremos de la doctrina freudiana para apreciar lo que aporta en esta materia, pero no dejaremos de introducir las nociones que hemos elaborado en el curso de años anteriores, y de tratar los problemas que las psicosis plantean *hoy*. Problemas clínicos y nosográficos en primer término, a propósito de los cuales me pareció que todo el beneficio que el análisis puede producir no había sido obtenido. Problemas de tratamiento también, sobre los que deberá desembocar nuestro trabajo de este año: es nuestro punto de mira.

No es casualidad si di primero como título aquello con lo que terminaremos. Admitamos que es un lapsus, un lapsus significativo.

1

Quisiera poner el énfasis en una evidencia primera, que como siempre es la que menos ha sido señalada.

En lo que se hizo, en lo que se hace, en lo que se está haciendo en lo tocante al tratamiento de las psicosis, se aborda mucho más fácilmente las esquizofrenias que las paranoias, el interés por ellas es mucho más vivaz, se espera mucho de sus resultados. ¿Por qué en cambio para la doctrina freudiana la paranoia es la que tiene una situación algo privilegiada, la de un nudo, aunque también la de un núcleo resistente?

Quizá tomará largo tiempo responder a esta pregunta, pero la misma subyacerá nuestro andar.

Por supuesto, Freud no ignoraba la esquizofrenia. El movimiento de elaboración del concepto le era contemporáneo. Pero, si ciertamente reconoció, admiró, incluso alentó los trabajos de la escuela de Zurich, y relacionó la teoría analítica con lo que se edificaba en torno a Bleuler, permaneció sin embargo bastante alejado. Se interesó de entrada y esencialmente en la paranoia. Para indicar de inmediato un punto de referencia al que podrán remitirse, recuerdo que al final de la observación del caso Schreber, que es el texto principal de su doctrina en lo concerniente a las psicosis, Freud traza una línea de división de las aguas, si me permiten la expresión, entre por un lado la paranoia, y por otro, todo lo que le gustaría, dice, que se llamase parafrenia, que corresponde con toda exactitud al campo de las esquizofrenias. Esta es una referencia necesaria para la comprensión de lo que diremos luego: para Freud el campo de las psicosis se divide en dos.

¿Qué recubre el término psicosis en el ámbito psiquiátrico? Psicosis no es demencia. Las psicosis son, si quieren —no hay razón para no darse el lujo de utilizar esta palabra— lo que corresponde a lo que siempre se llamó, y legítimamente se continúa llamando así, las *locuras*. En este

ámbito Freud divide dos partes. No se metió mucho más allá de eso en materia de nosología de la psicosis, pero es muy claro sobre este punto, y dada la calidad de su autor, no podemos considerar esta distinción como desdeñable.

Como suele ocurrir, en esto Freud no está absolutamente de acuerdo con su época. ¿Está retrasado? ¿Está adelantado? Esta es la ambigüedad. A primera vista, está muy retrasado.

No puedo hacer aquí el historial de la paranoia desde que hizo su aparición, con un psiquiatra discípulo de Kant, a comienzo del siglo XIX, pero sepan que en su extensión máxima, en la psiquiatría alemana, recubría casi íntegramente todas las locuras: el sesenta por ciento de los enfermos de los asilos llevaba la etiqueta de paranoia. Todo lo que llamamos psicosis o locura era paranoia.

En Francia, la palabra paranoia, en el momento en que fue introducida en la nosología —momento extremadamente tardío, hace más o menos unos cincuenta años— fue identificada con algo fundamentalmente diferente. Un paranoico —por lo menos antes de que la tesis de cierto Jacques Lacan intentara crear un gran alboroto que se limitó a un pequeño círculo, al pequeño círculo que conviene, lo que hace que hoy ya no se habla de los paranoicos como antes— un paranoico era un malvado, un intolerante, un tipo con mal humor, orgullo, desconfianza, susceptibilidad, sobrestimación de sí mismo. Esta característica era el fundamento de la paranoia; cuando el paranoico era demasiado paranoico, llegaba a delirar. Se trataba menos de una concepción que de una clínica, por otra parte muy sutil.

En esas más o menos andábamos en Francia, y no fuerzo nada. Luego de la difusión de la obra de Génil-Perrin sobre la *Constitución paranoica*, que había hecho prevalecer la noción caracterológica de la anomalía de la personalidad, constituida esencialmente por lo que puede muy bien calificarse —el estilo del libro lleva la marca de esa inspiración— de estructura perversa del carácter. Como todo perverso, podía ocurrir que el paranoico pasara los límites, y cayese en esa horrenda locu-

ra, exageración desmesurada de los rasgos de su enojoso carácter.

Esta perspectiva puede ser designada como psicológica, psicologizante, o incluso psicogenética. Todas las referencias formales a una base orgánica, al temperamento por ejemplo, nada le cambian; era verdaderamente una génesis psicológica. Algo se define y se aprecia en cierto plano, y su desarrollo se desprende de ello de manera continua, con una coherencia autónoma que se basta en su propio campo. Por ello, se trataba en suma de psicología, pese al repudio de este punto de vista que se encuentra en la pluma del autor.

Intenté promover otro punto de vista en mi tesis. Con seguridad era todavía un joven psiquiatra, y fui introducido en gran parte en el tema por los trabajos, la enseñanza directa, y me atrevería incluso a decir la familiaridad de alguien que desempeñó un papel muy importante en la psiquiatría francesa de aquella época, de Clérambault, cuya persona, acción e influencia evocaré en esta charla introductoria.

Para aquellos de ustedes que tienen un conocimiento aproximativo o de oídas de su obra —debe haber algunos— de Clérambault pasa por haber sido feroz defensor de una concepción organicista extrema. Este era seguramente el propósito explícito de muchas de sus exposiciones teóricas. No creo, empero, que a partir de ahí se pueda tener una justa perspectiva, no sólo de la influencia que efectivamente pudo tener su persona y su enseñanza, sino también del verdadero alcance de sus descubrimientos.

Es una obra que, independientemente de sus objetivos teóricos, tiene un valor clínico concreto: es considerable el número de síndromes clínicos delimitados por Clérambault de manera completamente original, y que están integrados desde entonces al patrimonio de la experiencia psiquiátrica. Aportó cosas preciosas nunca vistas antes y nunca retomadas después; hablo de sus estudios de las psicosis determinadas por tóxicos. En una palabra, en el orden de las psicosis, Clérambault sigue siendo absolutamente indispensable.

La noción de automatismo mental está polarizada aparentemente, en la obra y en la enseñanza de Clérambault, por la preocupación de demostrar el carácter fundamentalmente *anideico*, como solía decir, de los fenómenos que se manifiestan en la evolución de la psicosis, lo que quiere decir *no conforme a una sucesión de ideas*, lo cual no tiene mucho más sentido que, por desgracia, el discurso del amo. Esta delimitación se hace entonces en función de una comprensibilidad supuesta. La referencia primera a la comprensibilidad sirve para determinar precisamente lo que se presenta como ruptura y como incomprensible.

Esta es una asunción de la que sería exagerado decir que es muy ingenua, pues sin duda alguna es la más común, y temo que aún entre ustedes, al menos entre muchos de ustedes. El progreso principal de la psiquiatría desde la introducción de ese movimiento de investigación que se llama el psicoanálisis, consistió, se cree, en restituir el sentido en la cadena de los fenómenos. En sí no es falso. Lo falso, empero, es imaginar que el sentido en cuestión, es lo que se comprende. Lo nuevo que habríamos aprendido, se piensa en el medio ambiente de las salas de guardia, expresión del *sensus commune* de los psiquiatras, es a comprender a los enfermos. Este es un puro espejismo.

La noción de comprensión tiene una significación muy neta. Es un resorte del que Jaspers hizo, bajo el nombre de relación de comprensión, el pivote de toda su psicopatología llamada general. Consiste en pensar que hay cosas que son obvias, que, por ejemplo, cuando alguien está triste se debe a que no tiene lo que su corazón anhela. Nada más falso: hay personas que tienen todo lo que anhela su corazón y que están tristes de todos modos. La tristeza es una pasión de naturaleza muy diferente.

Quisiera insistir. Cuando le dan una bofetada a un niño, ¡pues bien!, llora, eso se comprende; sin que nadie reflexione que no es obligatorio que llore. Me acuerdo del muchachito que, cuando recibía una bofetada preguntaba: *¿Es una caricia*

o una cachetada? Si se le decía que era una cachetada, lloraba, formaba parte de las convenciones, de la regla del momento, y si era una caricia, estaba encantado. Por cierto, esto no agota el asunto. Cuando se recibe una bofetada, hay muchas maneras de responder a ella además de llorar, se puede devolverla, ofrecer también la otra mejilla, también se puede decir: *Golpea, pero escucha*. Se presenta una gran variedad de secuencias que son descuidadas en la noción de relación de comprensión tal como la explicita Jaspers.

De aquí a la vez que viene pueden referirse a su capítulo *la Noción de relación de comprensión*. Las incoherencias aparecen rápido: es la utilidad de un discurso sostenido.

La comprensión sólo es evocada como una relación siempre limítrofe. En cuanto nos acercamos a ella, es, hablando estrictamente, inasible. Los ejemplos que Jaspers considera los más manifiestos —sus puntos de referencia, con lo que confunde muy rápido y en forma obligada la noción misma— son referencias ideales. Pero lo llamativo, es que no puede evitar, en su propio texto y pese a todo el arte que dedica a obtener este espejismo, dar ejemplos que siempre han sido refutados precisamente por los hechos. Por ejemplo, como el suicidio da fe de una inclinación hacia el declinar, hacia la muerte, parece que cualquiera podría decir —pero únicamente si se lo busca para hacérselo decir— que se produce con más facilidad en el declinar de la naturaleza, vale decir en otoño. Ahora bien, se sabe desde hace mucho que los suicidios son más numerosos en primavera. Esto no es ni más ni menos comprensible. Sorprenderse de que los suicidios sean más numerosos en primavera que en otoño, sólo puede basarse en ese espejismo inconsistente que se llama la relación de comprensión, cual si hubiese alguna cosa, en ese orden, que pudiese alguna vez ser captada.

Se llega así a concebir que la psicogénesis se identifica con la reintroducción, en la relación con el objeto psiquiátrico, de esta famosa relación. Es muy difícil, a decir verdad, concebirlo, porque es literalmente inconcebible, pero como

todas las cosas que son escudriñadas en detalle, apresadas en un verdadero concepto, permanece como una suposición latente, que está latente en todo el cambio de tono de la psiquiatría desde hace unos treinta años. Pues bien, si esto es la psicogénesis, digo —porque pienso que la mayoría de ustedes es capaz ahora de captarlo, luego de dos años de enseñanza sobre lo simbólico, lo imaginario y lo real, y lo digo también para quienes no están al tanto todavía— el gran secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis. Si la psicogénesis es esto, es precisamente aquello de lo que el psicoanálisis está más alejado, por todo su movimiento, por toda su inspiración, por todos sus resortes, por todo lo que introdujo, por todo aquello hacia lo que nos conduce, por todo aquello en que debe mantenernos.

Otra manera de expresar las cosas, que va más lejos aún, es decir que lo psicológico, si intentamos ceñirlo de cerca, es lo etológico, el conjunto de los comportamientos del individuo, biológicamente hablando, en sus relaciones con su entorno natural. Esta es una definición legítima de la psicología. Hay ahí un orden de relaciones de hecho, algo objetivable, un campo suficientemente limitado. Pero para constituir un objeto de ciencia es necesario ir un poquito más allá. Hay que decir de la psicología humana lo que decía Voltaire de la historia natural, a saber que no es tan natural, y que para decirlo todo, es lo más antinatural que hay. Todo lo que en el comportamiento humano es del orden psicológico está sometido a anomalías tan profundas, presenta en todo momento paradojas tan evidentes, que se plantea el problema de saber qué hay que introducir para dar pie con bola.

Si se olvida el relieve, el resorte esencial del psicoanálisis —inclinación constante, por supuesto de los psicoanalistas, como se comprueba cotidianamente— volvemos a toda suerte de mitos formados en una época que aún queda por definir, y que se sitúa aproximadamente a fines del siglo XVIII. Mito de la unidad de la personalidad, mito de la síntesis, mito de las funciones superiores e inferiores, confusión en cuanto al auto-

matismo, todos estos tipos de organización del campo objetivo muestran a cada momento el crujido, el descuartizamiento, el desgarro, la negación de los hechos, el desconocimiento de la experiencia más inmediata.

Dicho esto, no nos engañemos: no estoy cayendo en el mito de esa experiencia inmediata que es el fondo de lo que llaman psicología, y hasta psicoanálisis, existencial. La experiencia inmediata no tiene más privilegio que en cualquier otra ciencia para detenernos, cautivarnos.

No es para nada la medida de la elaboración a la que a fin de cuentas debemos llegar. La enseñanza freudiana, cabalmente conforme en esto a lo que se produce en el resto del ámbito científico —por diferente que debamos concebirlo del mito que es el nuestro— hace intervenir recursos que están más allá de la experiencia inmediata, y que en modo alguno pueden ser captados de manera sensible. Allí, como en física, no es el color lo que retenemos, en su carácter sentido y diferenciado por la experiencia directa, es algo que está detrás, y que lo condiciona.

La experiencia freudiana no es para nada pre-conceptual. No es una experiencia pura. Es una experiencia verdaderamente estructurada por algo artificial que es la relación analítica, tal como la constituye la confesión que el sujeto hace al médico, y por lo que el médico hace con ella. Todo se elabora a partir de este modo operatorio primero.

A través de este repaso, deben haber reconocido ya los tres órdenes cuya necesidad para comprender cualquier cosa de la experiencia analítica siempre les machaco: a saber, lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Vieron aparecer hace un momento lo simbólico cuando hice alusión, por dos flancos diferentes, a lo que está más allá de toda comprensión, en cuyo seno toda comprensión se inserta, y que ejerce una influencia tan manifiestamente perturbadora en las relaciones humanas e interhumanas.

Vieron también asomar lo imaginario en la referencia que hice a la etología animal, es decir a esas formas cautivantes, o

captadoras, que constituyen los rieles por los cuales el comportamiento animal es conducido hacia sus objetivos naturales. Piéron, que no tiene para nosotros olor de santidad, tituló uno de sus libros, *la Sensación, guía de vida*. Es un título muy bello, pero no sé si se aplica tanto a la sensación como dice, y el contenido del libro ciertamente no lo confirma. Lo exacto en esta perspectiva, es que lo imaginario es sin duda guía de vida para todo el campo animal. Si la imagen juega también un papel capital en el campo que es el nuestro, es un papel que ha sido revisado, refundido, reanimado de cabo a rabo por el orden simbólico. La imagen está siempre más o menos integrada a ese orden, que, se los recuerdo, se define en el hombre por su carácter de estructura organizada.

¿Qué diferencia hay entre lo que es del orden imaginario o real y lo que es del orden simbólico? En el orden imaginario, o real, siempre hay un más y un menos, un umbral, un margen, una continuidad. En el orden simbólico todo elemento vale en tanto opuesto a otro.

Tomemos un ejemplo en el ámbito en que comenzamos a introducirnos.

Uno de nuestros psicóticos relata el mundo extraño en que entró desde hace un tiempo. Todo se ha vuelto signo para él. No sólo es espiado, observado, vigilado, se habla, se dice, se indica, se lo mira, se le guiña el ojo, sino que esto invade —verán de inmediato establecerse la ambigüedad— el campo de los objetos reales inanimados, no humanos. Observemos esto un poco más en detalle. Si encuentra un auto rojo en la calle —un auto no es un objeto natural— no por casualidad, dirá, pasó en ese momento.

Interroguémonos sobre la intuición delirante. Este auto tiene una significación, pero a menudo el sujeto es incapaz de precisar cuál. ¿Es favorable? ¿Es amenazadora? Con toda seguridad el auto está ahí por algo. Podemos tener de este fenómeno, el más indiferenciado que hay, tres concepciones completamente diferentes.

Podemos enfocar las cosas desde el ángulo de una aberra-

ción perceptiva. No crean que estamos lejos de esto. Hasta hace no mucho tiempo a ese nivel se hacía la pregunta acerca de lo que experimentaba de manera elemental el sujeto alienado. Quizá sea un daltónico que ve el rojo verde y al revés. Quizá no distingue el color.

Podemos enfocar el encuentro con el auto rojo en el registro de lo que sucede cuando el petirrojo, encontrando a su congénere, le exhibe la pechera que le da su nombre. Se demostró que esta vestimenta de los pájaros corresponde a la custodia de los límites del territorio, y que el encuentro por sí sólo determina cierto comportamiento en relación al adversario. El rojo tiene aquí una función imaginaria que, precisamente en el orden de las relaciones de comprensión, se traduce por el hecho de que ese rojo al sujeto lo hará ver rojo, le pareceré llevar en sí mismo el carácter expresivo e inmediato de la hostilidad o de la cólera.

Por último, podemos comprender el auto rojo en el orden simbólico, como, por ejemplo, se comprende el color rojo en un juego de cartas, vale decir en tanto opuesto al negro, como formando parte de un lenguaje ya organizado.

Estos son los tres registros distinguidos, y también están distinguidos los tres planos en los que puede internarse nuestra sedicente comprensión del fenómeno elemental.

2

La novedad de lo que Freud introdujo cuando abordó la paranoia es aún más deslumbrante que en cualquier otro lado: quizá porque es más localizada, y porque contrasta más con los discursos contemporáneos sobre la psicosis. Vemos proceder aquí de entrada a Freud con una audacia que tiene el carácter de un comienzo absoluto.

Sin duda la *Traumdeutung* es también una creación. Por

más que se diga que otros ya se habían interesado por el sentido del sueño, dicho interés no tenía absolutamente nada que ver con el trabajo de pionero que se lleva a cabo ante nuestros ojos. Este no culmina únicamente en la fórmula de que el sueño dice algo, porque lo único que le interesa a Freud es la elaboración a través de la cual lo dice: lo dice del mismo modo en que se habla. Esto nunca se había visto. Se había podido percibir que el sueño tenía un sentido, que podía leerse algo en él, pero jamás que el sueño habla.

Pero admitamos que el abordaje del sueño por Freud haya podido estar preparado por las prácticas inocentes que precedieron su tentativa. En cambio, nada hubo comparable a la manera en que procede con Schreber. ¿Qué hace? Toma el libro de un paranoico, cuya lectura recomienda platónicamente en el momento en que escribe su propia obra —*no dejen de leerlo antes de leerme*— y ofrece un desciframiento champollionesco, lo descifra del mismo modo en que se descifran los jeroglíficos.

Entre todas las producciones literarias del tipo del alegato, entre todas las comunicaciones de quienes, habiendo pasado más allá de los límites, hablan de la extraña experiencia que es la del psicótico, la obra de Schreber es ciertamente una de las más llamativas. Hay allí un encuentro excepcional entre el genio de Freud y un libro único.

Dije *genio*. Sí, hay por parte de Freud una verdadera genialidad que nada debe a penetración intuitiva alguna: es la genialidad del lingüista que ve aparecer varias veces en un texto el mismo signo, parte de la idea de que debe querer decir algo, y logra restablecer el uso de todos los signos de esa lengua. La identificación prodigiosa que hace Freud de los pájaros del cielo con las jovencitas, participa de este fenómeno: es una hipótesis sensacional que permite reconstituir toda la cadena del texto, comprender no sólo el material significante en juego, sino, más aún, reconstituir esa famosa lengua *fundamental* de la que habla Schreber. Más claramente que en cualquier otra parte, la interpretación analítica se demuestra

aquí simbólica, en el sentido estructurado del término.

Esta traducción es, en efecto, sensacional. Pero, cuidado, deja en el mismo plano el campo de las psicosis y el de las neurosis. Si la aplicación del método analítico sólo proporcionara una lectura de orden simbólico, se mostraría incapaz de dar cuenta de la distinción entre ambos campos. Es entonces más allá de esta dimensión donde se plantean los problemas que son el objeto de nuestra investigación este año.

Ya que se trata del discurso, del discurso impreso del alienado, es manifiesto entonces que estamos en el orden simbólico. Ahora, ¿cuál es el material mismo de ese discurso? ¿A qué nivel se despliega el sentido traducido por Freud? ¿Dónde se toman prestados los elementos de nominación de ese discurso? De manera general, el material, es el propio cuerpo.

La relación con el propio cuerpo caracteriza en el hombre el campo, a fin de cuentas reducido, pero verdaderamente irreductible, de lo imaginario. Si algo corresponde en el hombre a la función imaginaria tal como ella opera en el animal, es todo lo que lo relaciona de modo electivo, pero siempre muy difícil de asir, con la forma general de su cuerpo, donde tal o cual punto es llamado zona erógena. Esta relación, siempre en el limite de lo simbólico, sólo la experiencia analítica permitió captarla en sus mecanismos últimos.

Esto es lo que el análisis simbólico del caso Schreber demuestra. Es tan sólo a través de la puerta de entrada de lo simbólico como se llega a penetrarlo.

3

Las preguntas que se formulan cubren exactamente el recorrido de las categorías eficaces de nuestro campo operatorio.

Es clásico decir que en la psicosis, el inconsciente está en la superficie, es consciente. Por ello incluso no parece producir mucho efecto el que esté articulado. Desde esta perspectiva, en sí misma asaz instructiva, podemos señalar de entrada que, como Freud siempre lo subrayó, el inconsciente no debe su eficacia pura y simplemente al rasgo negativo de ser un *Unbewusst*, un no-consciente. Traduciendo a Freud, decimos: el inconsciente es un lenguaje. Que esté articulado, no implica empero que esté reconocido. La prueba es que todo sucede como si Freud tradujese una lengua extranjera, y hasta la reconstituyera mediante entrecruzamientos. El sujeto está sencillamente, respecto a su lenguaje, en la misma relación que Freud. Si es que alguien puede hablar una lengua que ignora por completo, diremos que el sujeto psicótico ignora la lengua que habla.

¿Es satisfactoria esta metáfora? Ciertamente no. El asunto no es tanto saber por qué el inconsciente que está ahí, articulado a ras de tierra, queda excluido para el sujeto, no asumido, sino saber por qué aparece en lo real.

Espero que muchos de ustedes recuerden el comentario que Jean Hyppolite hizo aquí de la *Verneinung*, y lamento su ausencia de esta mañana, que me impide asegurarme que no deformo los términos que puntualizó.

Lo que destacaba claramente su análisis de este texto fulgurante, es que, en lo inconsciente, todo no está tan sólo reprimido, es decir desconocido por el sujeto luego de haber sido verbalizado, sino que hay que admitir, detrás del proceso de verbalización, una *Bejahung* primordial, una admisión en el sentido de lo simbólico, que puede a su vez faltar.

Este punto se cruza con otros textos, y especialmente con un pasaje todo lo explícito posible, donde Freud admite un fenómeno de exclusión para el cual el término *Verwerfung* parece válido, y que se distingue de la *Verneinung*, la cual se produce en una etapa muy ulterior. Puede ocurrir que un sujeto rehúse el acceso, a su mundo simbólico, de algo que sin embargo experimentó, y que en esta oportunidad no es ni más

ni menos que la amenaza de castración. Toda la continuación del desarrollo del sujeto muestra que nada quiere saber de ella, Freud lo dice textualmente, *en el sentido reprimido*.

Lo que cae bajo la acción de la represión retorna, pues la represión y el retorno de lo reprimido no son sino el derecho y el revés de una misma cosa. Lo reprimido siempre está ahí, y se expresa de modo perfectamente articulado en los síntomas y en multitud de otros fenómenos. En cambio, lo que cae bajo la acción de la *Verwerfung* tiene un destino totalmente diferente.

No es inútil recordarles al respecto mi comparación del año pasado entre ciertos fenómenos del orden simbólico y lo que sucede en las máquinas, en el sentido moderno del término, esas máquinas que todavía no llegan a hablar, pero que de un minuto a otro lo harán. Se las nutre con pequeñas cifras y se espera que nos den lo que quizá nos hubiera tomado cien mil años calcular. Pero sólo podemos introducir cosas en el circuito respetando el ritmo propio de la máquina: si no, caen en el vacío, no pueden entrar. Podemos retomar la imagen. Sólo que además, todo lo rehusado en el orden simbólico, en el sentido de la *Verwerfung*, reaparece en lo real.

El texto de Freud carece de ambigüedad en este punto. Se trata, como saben, del Hombre de los lobos, quien no deja de dar fe de tendencias y propiedades psicóticas, como lo demuestra la breve paranoia que hará entre el final del tratamiento de Freud y el momento en que es retornado a nivel de la observación. Pues bien, que haya rechazado todo acceso de la castración, aparente sin embargo en su conducta, al registro de la función simbólica, que toda asunción de la castración por un *yo (Je)*[1] se haya vuelto imposible para él, tiene un vínculo muy estrecho con el hecho de haber tenido en la infancia una breve alucinación de la cual refiere detalles muy precisos.

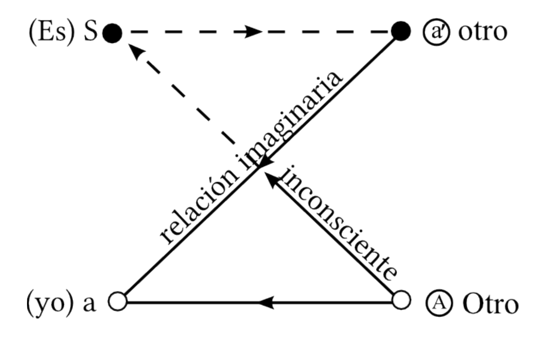
1. Al igual que en otros libros del seminario el *moi* francés se traduce por *yo* a secas; el *je* cuando es necesario se incluye en francés entre paréntesis para marcar la diferencia. [T.]

La escena es la siguiente. Jugando con su cuchillo, se había cortado el dedo, que sólo se sostenía por un pedacito de piel. El sujeto relata este episodio en un estilo que está calcado sobre lo vivido. Parece que toda localización temporal hubiese desaparecido. Luego se sentó en un banco, junto a su nodriza, quien es precisamente la confidente de sus primeras experiencias, y no se atrevió a decírselo. Cuán significativa es esta suspensión de toda posibilidad de hablar; y justamente a la persona a la que le contaba todo, y especialmente cosas de este orden. Hay aquí un abismo, una picada temporal, un corte de la experiencia, después de la cual resulta que no tiene nada, todo terminó, no hablemos más de ello. La relación que Freud establece entre este fenómeno y ese muy especial *no saber nada de la cosa, ni siquiera en el sentido de lo reprimido*, expresado en su texto, se traduce así: lo que es rehusado en el orden simbólico, vuelve a surgir en lo real.

Hay una estrecha relación entre, por un lado, la denegación y la reaparición en el orden puramente intelectual de lo que no está integrado por el sujeto; y por otro lado, la *Verwerfung* y la alucinación, vale decir la reaparición en lo real de lo rehusado por el sujeto. Hay ahí una gama, un abanico de relaciones.

¿Qué está en juego en un fenómeno alucinatorio? Ese fenómeno tiene su fuente en lo que provisoriamente llamaremos la historia del sujeto en lo simbólico. No sé si mantendré siempre esta conjunción de términos, ya que toda historia por definición es simbólica, pero conservemos por el momento la fórmula. La distinción esencial es ésta: el origen de lo reprimido neurótico no se sitúa en el mismo nivel de historia en lo simbólico que lo reprimido en juego en la psicosis, aún cuando hay entre los contenidos una muy estrecha relación. Esta distinción introduce, por sí sola, una clave que permite formular el problema de modo mucho más sencillo de lo que se ha hecho hasta ahora. Lo mismo ocurre con el esquema del

año pasado en lo que concierne a la alucinación verbal.[2]



Nuestro esquema, les recuerdo, figura la interrupción de la palabra plena entre el sujeto y el Otro, y su desvío por los dos yo, *a* y *a'*, y sus relaciones imaginarias. Aquí está indicada una triplicidad en el sujeto, la cual recubre el hecho de que el yo del sujeto es quien normalmente le habla a otro, y le habla del sujeto, del sujeto S, en tercera persona. Aristóteles hacía notar que no hay que decir que el hombre piensa, sino que piensa con su alma. De igual manera, digo que el sujeto *se* habla *con* su yo.

Sólo que en el sujeto normal hablarse con su yo nunca es plenamente explicitable, su relación con el yo es fundamentalmente ambigua, toda asunción del yo es revocable. En el sujeto psicótico en cambio, ciertos fenómenos elementales, y especialmente la alucinación que es su forma más característica, nos muestran al sujeto totalmente identificado a su yo con el que habla, o al yo totalmente asumido bajo el modo instrumental. El habla de él, el sujeto, el S, en los dos sentidos equívocos del término, la inicial S y el Es alemán[3]. Esto es realmente lo que se presenta en el fenómeno de la alucinación

2. En todos los esquemas y abreviaturas se conservan, siguiendo el deseo del Dr. Lacan al respecto, las siglas originales. Así, por ejemplo a': otro (*autre*) y Otro (*Autre*) A. [T.]
3. Lacan juega con la homofonia en francés de la S —inicial de sujeto— y el *Es,* ello en alemán. [T.]

verbal. En el momento en que aparece en lo real, es decir acompañado de ese sentimiento de realidad que es la característica fundamental del fenómeno elemental, el sujeto literalmente habla con su yo, y es como si un tercero, su doble, hablase y comentase su actividad.

A esto nos llevará este año nuestra tentativa de situar en relación a los tres registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real, las diversas formas de la psicosis. Nos permitirá precisar en sus mecanismos últimos la función que debe darse al yo en la cura. En el límite se atisba la cuestión de la relación de objeto.

El manejo actual de la relación de objeto en el marco de una relación analítica concebida como dual, está fundado en el desconocimiento de la autonomía del orden simbólico, que acarrea automáticamente una confusión del plano imaginario y del plano real. La relación simbólica no por ello queda eliminada, porque se sigue hablando, e incluso no se hace otra cosa, pero el resultado de este desconocimiento es que lo que en el sujeto pide ser reconocido en el plano propio del intercambio simbólico auténtico —que no es fácil de alcanzar ya que es constantemente interferido— es reemplazado por un reconocimiento de lo imaginario, del fantasma. Autentificar así todo lo que es del orden de lo imaginario en el sujeto es, hablando estrictamente, hacer del análisis la antecámara de la locura, y debe admirarnos que esto no lleve a una alienación más profunda; sin duda este hecho indica suficientemente que, para ser loco, es necesaria alguna predisposición, si no alguna condición.

En Viena, un muchacho encantador al que intentaba explicarle algunas cositas, me preguntaba si yo creía que las psicosis eran orgánicas o no; le dije que ese asunto estaba completamente caduco, que hacía mucho tiempo que yo no hacía diferencias entre la psicología y la fisiología, y que con toda seguridad. *No se vuelve loco quien quiere*, como ya lo había escrito en la pared de mi sala de guardia en una vieja época, un poco arcaica. Pero no deja de ser cierto que debemos atri-

buir a cierto modo de manejar la relación analítica, que consiste en autentificar lo imaginario, en sustituir el reconocimiento en el plano imaginario, el desencantamiento bastante rápido de un delirio más o menos persistente, y a veces definitivo, en casos harto conocidos.

Es bien conocido el hecho de que un análisis puede desencadenar desde sus primeros momentos psicosis, pero nadie ha explicado nunca por qué. Evidentemente está en función de las disposiciones de la relación de objeto.

Creo no haber podido hoy hacer otra cosa más que introducirlos al interés de lo que vamos a estudiar.

Es útil ocuparse de la paranoia. Por ingrato y árido que pueda ser para nosotros, atañe a la purificación, elaboración y ejercitación de las nociones freudianas, y por lo mismo atañe a nuestra formación para el análisis. Espero haberles hecho sentir cómo esta elaboración nocional puede tener la incidencia más directa sobre la forma en que pensaremos o en que evitaremos pensar lo que es o lo que debe ser nuestra experiencia de cada día.

16 DE NOVIEMBRE DE 1955

II

LA SIGNIFICACIÓN DEL DELIRIO

Crítica de Kraepelin.
La inercia dialéctica.
Séglas y la alucinación psicomotriz.
El presidente Schreber.

Cuanto más se estudia la historia de la noción de paranoia, más significativa parece, y más nos percatamos de la enseñanza que podemos obtener del progreso, o de la ausencia de progreso —como prefieran— que caracteriza al movimiento psiquiátrico.

1

No hay, a fin de cuentas, noción más paradójica. Si tuve el cuidado la vez pasada de poner en primer plano la locura, es porque puede decirse verdaderamente que con la palabra paranoia, los autores manifestaron toda la ambigüedad presente en el uso del viejo término de locura, que es el termino fundamental del vulgo.

Este término no data de ayer, ni siquiera del nacimiento de la psiquiatría. Sin entregarme aquí a un despliegue demasiado fácil de erudición, solamente les recordaré que la referencia a

la locura forma parte desde siempre del lenguaje de la sabiduría, o del que se pretende tal. Al respecto, el famoso *Elogio de la locura* conserva todo su valor, por identificarla al comportamiento humano normal, si bien esta última expresión no se usaba en esa época. Lo que entonces se decía en el lenguaje de los filósofos, de filósofo a filósofo, terminó con el tiempo por ser tomado en serio, al pie de la letra: vuelco que se produce con Pascal, quien formula, con todo el acento de lo grave y lo meditado, que hay sin duda una locura necesaria y que sería una locura de otro estilo no tener la locura de todos.

Estas evocaciones no son inútiles, cuando vemos las paradojas implícitas en las premisas de los teóricos. Puede decirse que hasta Freud, se hacía equivaler la locura a cierto número de nodos de comportamiento, de *patterns*, mientras que otros pensaban juzgar así el comportamiento de todo el mundo. A fin de cuentas, la diferencia, *pattern* por *pattern,* no salta a la vista. Nunca se señaló exactamente el énfasis que permitiría hacerse una idea de qué cosa es una conducta normal, o siquiera comprensible y distinguirla de la conducta estrictamente paranoica.

Quedémonos aquí a nivel de las definiciones. La delimitación de la paranoia fue incuestionablemente mucho más vasta durante todo el siglo XIX de lo que fue a partir de fines del siglo pasado, es decir hacia 1899 en la época de la 4.ª o 5.ª edición del *Kraepelin*. Kraepelin permaneció mucho tiempo apegado a la vaga noción de que en líneas generales, el hombre que tiene práctica sabe, por una especie de sentido, reconocer el índice natural. El verdadero don médico es el de ver el índice que recorta bien la realidad. Tan sólo en 1899 introduce una subdivisión más reducida. Incluye las antiguas paranoias en el marco de la demencia precoz, creando en ellas el sector paranoide y emite entonces una definición muy interesante de la paranoia, que la diferencia de los otros modos de delirios paranoicos con los que hasta entonces se la confundía.

La paranoia se distingue de las demás psicosis porque se caracteriza por el desarrollo insidioso de causas internas, y,

según una evolución continua, de un sistema delirante, duradero e imposible de quebrantar, que se instala con una conservación completa de la claridad y el orden en el pensamiento, la volición y la acción.

Esta definición fruto de la pluma de un clínico eminente tiene algo llamativo, y es que contradice punto por punto todos los datos de la clínica. Nada en ella es cierto.

El desarrollo no es insidioso, siempre hay brotes, fases. Me parece, pero no estoy del todo seguro, que fui yo quien introdujo la noción de momento fecundo. Ese momento fecundo siempre es sensible al inicio de una paranoia. Siempre hay una ruptura en lo que Kraepelin llama más adelante la evolución continua del delirio dependiente de causas internas. Es absolutamente manifiesto que no se puede limitar la evolución de una paranoia a las causas internas. Para convencerse de ello basta pasar al capítulo *Etiología* de su manual, y leer a los autores contemporáneos, Sérieux y Capgras, cuyos trabajos están fechados cinco años después. Cuando se buscan las causas desencadenantes de una paranoia, siempre se pone de manifiesto, con el punto de interrogación necesario, un elemento emocional en la vida del sujeto, una crisis vital que tiene que ver efectivamente con sus relaciones externas, y sería muy sorprendente que no fuera así tratándose de un delirio que se caracteriza esencialmente como delirio de relaciones, término que es de Wernicke y no de Kretschmer.

Leo: *evolución continua de un sistema delirante duradero e imposible de quebrantar*. Nada más falso: el sistema delirante varía, hayámoslo o no quebrantado. A decir verdad, este asunto me parece secundario. La variación se debe a la interpsicología, a las intervenciones del exterior, al mantenimiento o a la perturbación de cierto orden en el mundo que rodea al enfermo. De ningún modo deja de tomar esas cosas en cuenta, y busca, en el curso de la evolución de su delirio, hacer entrar esos elementos en composición con su delirio.

Que se instaura con una conservación completa de la claridad y del orden en el pensamiento, la volición y la acción.

Por supuesto. Pero hay que saber que son la claridad y el orden. Si algo que merece esos nombres puede encontrarse en la exposición que hace el sujeto de su delirio, falta todavía precisar qué se entiende por esos términos, y esta interrogación se caracteriza por cuestionar las nociones en juego. En cuanto al pensamiento, la volición y la acción, se supone que nos toca a nosotros intentar definirlos en función de cierto número de comportamientos concretos, entre ellos la locura, y no a partir de ellos como de nociones establecidas. A la psicología académica, nos parece a nosotros, le falta volver a ser trabajada antes de poder brindarnos conceptos con el rigor suficiente con o para ser intercambiados, al menos a nivel de nuestra experiencia.

¿A qué se debe la ambigüedad de lo hecho en torno a la noción de paranoia? A muchas cosas, y quizás a una insuficiente subdivisión clínica. Pienso que los psiquiatras aquí presentes tienen un conocimiento suficiente de los diferentes tipos clínicos como para saber, por ejemplo, que un delirio de interpretación no es para nada lo mismo que un delirio de reivindicación. También es conveniente distinguir entre psicosis paranoicas y psicosis pasionales, diferencia admirablemente destacada por los trabajos de mi maestro Clérambault, cuya función, papel, personalidad y doctrina comencé a indicar la vez pasada. Precisamente en el orden de las distinciones psicológicas, adquiere su obra su mayor alcance. ¿Quiere decir que hay que dispersar los tipos clínicos, llegar a cierta pulverización? No lo pienso. El problema que se plantea afecta el cuadro de la paranoia en su conjunto.

Un siglo de clínica no ha hecho más que dar vueltas todo el tiempo en torno al problema. Cada vez que la psiquiatría avanza un poco, profundiza, pierde de inmediato el terreno conquistado por el modo mismo de conceptualizar lo que era inmediatamente sensible en las observaciones. En ningún otro lado la contradicción que existe entre observación y teorización es más manifiesta. Casi puede decirse que no hay discurso de la locura más manifiesto y más sensible que el de los

psiquiatras, y precisamente sobre el tema de la paranoia.

Hay algo que me parece ser exactamente el quid del problema. Si leen por ejemplo el trabajo que hice sobre la psicosis paranoica, verán que enfatizo allá lo que llamo, tomando el término de mi maestro Clérambault, los fenómenos elementales, y que intento demostrar el carácter radicalmente diferente de esos fenómenos respecto a cualquier cosa que pueda concluirse de lo que él llama la deducción ideica, vale decir de lo que es comprensible para todo el mundo.

Ya desde esa época, subrayo con firmeza que los fenómenos elementales no son más elementales que lo que subyace al conjunto de la construcción del delirio. Son tan elementales como lo es, en relación a una planta, la hoja en la que se verán ciertos detalles del modo en que se imbrican e insertan las nervaduras: hay algo común a toda la planta que se reproduce en ciertas formas que componen su totalidad. Asimismo, encontramos estructuras análogas a nivel de la composición, de la motivación, de la tematización del delirio, y a nivel del fenómeno elemental. Dicho de otro modo, siempre la misma fuerza estructurante, si me permiten la expresión, está en obra en el delirio, ya lo consideremos en una de sus partes o en su totalidad.

Lo importante del fenómeno elemental no es entonces que sea un núcleo inicial, un punto parasitario, como decía Clérambault, en el seno de la personalidad, alrededor del cual el sujeto haría una construcción, una reacción fibrosa destinada a enquistarlo, envolviéndolo, e integrarlo al mismo tiempo, es decir explicarlo, como se dice a menudo. El delirio no es deducido, reproduce la misma fuerza constituyente, es también un fenómeno elemental. Es decir que la noción de elemento no debe ser entendida en este caso de modo distinto que la de estructura, diferenciada, irreductible a todo lo que no sea ella misma.

Este resorte de la estructura fue tan profundamente desconocido, que todo el discurso en torno a la paranoia que mencionaba recién lleva las marcas de este desconocimiento. Esta

es una prueba que pueden hacer leyendo a Freud y a casi todos los autores: encontrarán en ellos sobre la paranoia páginas a veces capítulos enteros; extráiganlos de su contexto, léanlos en voz alta y verán allí los desarrollos más maravillosos concernientes al comportamiento de todo el mundo. Poco falta para que lo que les acabo de leer acerca de la definición de la paranoia de Kraepelin defina el comportamiento normal. Volverán a encontrar esta paradoja constantemente, inclusive en autores analistas precisamente cuando se colocan en el plano de lo que hace un momento llamaba el *pattern*, término de reciente advenimiento en su dominancia a través de la teoría analítica, pero que no por ello dejaba de estar presente en potencia desde hace ya mucho tiempo.

Releía para preparar esta reunión, un artículo ya antiguo de 1908 donde Abraham describe el comportamiento de un demente precoz y su así llamada desafectividad, a partir de su relación con los objetos. Aquí lo tenemos habiendo amontonado durante meses piedra sobre piedra, guijarros vulgares que tienen para él el valor de un importante bien. Ahora, a fuerza de amontonar tantos sobre una tabla, ésta se quiebra, gran estrépito en la habitación, barren todo, y el personaje que parecía acordar tanta importancia a los guijarros no presta la menor atención a lo que pasa, no hace oír la más mínima protesta ante la evacuación general de los objetos de sus deseos. Sencillamente, vuelve a empezar y a acumular otro. Este es el demente precoz.

Darían ganas de hacer con este apólogo una fábula para mostrar que eso hacemos todo el tiempo. Diría aún más acumular multitud de cosas sin valor, tener que pasarlas de un día al otro por pérdidas y beneficios y volver a empezar, es muy buena señal porque cuando el sujeto permanece apegado a lo que pierde, no puede soportar su frustración, es cuando podemos hablar realmente de sobrevaloración de los objetos.

Estos resortes pretendidamente demostrativos son de una ambigüedad tan completa que uno se pregunta cómo puede conservarse la ilusión aunque más no sea un instante, salvo

por una especie de obnubilación del sentido crítico que parece apoderarse del conjunto de los lectores a partir del momento en que abren una obra técnica, y especialmente cuando se trata de nuestra experiencia y de nuestra profesión.

El comentario que hice la vez pasada de que lo comprensible es un termino fugitivo, inasible, es sorprendente que nunca sea calibrado como una lección primordial, una formulación obligada a la entrada a la clínica. Comiencen por creer que no comprenden. Partan de la idea del malentendido fundamental. Esta es una disposición primera, sin la cual no existe verdaderamente ninguna razón para que no comprendan todo y cualquier cosa. Tal o cual autor les da tal o cual comportamiento como signo de desafectividad en determinado contexto, en otro será lo contrario. Volver a empezar la obra tras haber sufrido su pérdida, puede ser comprendido en sentidos diametralmente opuestos. Se acude perpetuamente a nociones consideradas como aceptadas. Cuando de ningún modo lo son.

A todo esto quería llegar: la dificultad de abordar el problema de la paranoia se debe precisamente al hecho de situarla en el plano de la comprensión.

Aquí el fenómeno elemental, irreductible, está a nivel de la interpretación.

2

Voy a retomar el ejemplo de la vez pasada.

Tenemos pues un sujeto para el cual el mundo comenzó a cobrar significado. ¿Qué se quiere decir con esto? Desde hace un tiempo es presa de fenómenos que consisten en que se percata de que suceden cosas en la calle, pero ¿cuáles? Si lo interrogan verán que hay puntos que permanecen misteriosos para él mismo, y otros sobre los que se expresa. En otros

términos, simboliza lo que sucede en términos de significación. Muy a menudo, no sabe, si escudriñan las cosas en detalle, si las cosas le son o no desfavorables, pero busca qué indica tal o cual comportamiento de sus semejantes, tal o cual rasgo observado en el mundo, en ese mundo que nunca es pura y simplemente inhumano puesto que está compuesto por el hombre. Hablando del auto rojo, yo buscaba mostrarles al respecto el alcance diferente que puede adquirir el color rojo, según lo consideremos en su valor perceptivo, en su valor imaginario y en su valor simbólico. También en los comportamientos normales, rasgos hasta cierto momento neutros adquieren un valor.

¿A fin de cuentas, qué dice el sujeto sobre todo en cierto período de su delirio? Que hay significación. Cuál no sabe, pero ocupa el primer plano, se impone y para él es perfectamente comprensible. Y justamente porque se sitúa en el plano de la comprensión como un fenómeno incomprensible, por así decirlo, la paranoia es tan difícil de captar, y tiene también un interés primordial.

Si a este propósito se ha podido hablar de locura razonable de conservación de la claridad del orden y de la volición, se debe al sentimiento de que, por más que avancemos en el fenómeno, estamos en el dominio de lo comprensible. Hasta cuando lo que se comprende no puede siquiera ser articulado, numerado, insertado por el sujeto en un contexto que lo explicite, está en el plano de la comprensión. Se trata de cosas que en sí mismas ya se hacen comprender. Y, debido a ello, nos sentimos en efecto capaces de comprender. De ahí nace la ilusión: ya que se trata de comprensión, comprendemos. Pues justamente, no.

Alguien ya lo había señalado, pero se limitó a esta observación elemental. Se trata de Charles Blondel, quien en su libro la *La conciencia mórbida*, notaba que lo propio de las psicopatologías es engañar la comprensión. Es una obra de valor, aunque después Blondel se haya negado obstinadamente a comprender lo que fuese sobre el desarrollo de las ideas.

Pero ese sigue siendo el punto donde conviene retomar el problema: siempre es comprensible.

En la formación que damos a los alumnos observamos que en ese punto siempre conviene detenerlos. El momento en que han comprendido, en que se han precipitado a tapar el caso con una comprensión, siempre es el momento en que han dejado pasar la interpretación que convenía hacer o no hacer. En general, esto lo expresa con toda ingenuidad la fórmula: El sujeto quiso decir tal cosa. ¿Qué saben ustedes? Lo cierto es que no lo dijo. Y en la mayoría de los casos, si se escucha lo que ha dicho, por lo menos se descubre que se hubiera podido hacer una pregunta, y que ésta quizá habría bastado para constituir la interpretación válida, o al menos para esbozarla.

Daré ahora una idea del punto donde converge este discurso. Lo importante no es que tal o cual momento de la percepción del sujeto, de su deducción delirante, de su explicación de sí mismo, de su diálogo con nosotros, sea más o menos comprensible. En algunos de esos puntos surge algo que puede parecer caracterizarse por el hecho de que hay, en efecto, un núcleo completamente comprensible. Que lo sea no tiene el más mínimo interés. En cambio, lo que es sumamente llamativo es que es inaccesible, inerte, estancado en relación a toda dialéctica.

Tomemos la interpretación elemental. Entraña sin duda un elemento de significación, pero ese elemento es repetitivo, procede por reiteraciones. Puede ocurrir que el sujeto lo elabore, pero es seguro que quedará, al menos durante cierto tiempo, repitiéndose siempre con el mismo signo interrogativo implícito, sin que nunca le sea dada respuesta alguna, se haga intento alguno por integrarlo a un diálogo. El fenómeno está cerrado a toda composición dialéctica.

Tomemos la llamada psicosis pasional, que parece mucho más próxima de lo que llamamos normalidad. Si se enfatiza al respecto la prevalencia de la reivindicación, es porque el sujeto no puede tolerar determinada pérdida, determinado daño, y toda su vida parece centrada alrededor de la compensación del

daño sufrido, y la reivindicación que éste acarrea. La procesividad pasa hasta tal punto al primer plano que a veces parece dominar por completo el interés de lo que está en juego en ella. Esto también es una interrupción de la dialéctica claro que centrada de un modo totalmente distinto al caso anterior.

Indiqué la vez pasada alrededor de qué gira el fenómeno de interpretación: se articula en la relación del yo y del otro en la medida que la teoría psicoanalítica define el yo como siempre relativo. En la psicosis pasional lo que se llama el núcleo comprensible del delirio, que es de hecho un núcleo de inercia dialéctica, se sitúa evidentemente mucho más cerca del *yo (je),* del sujeto. En resumen, precisamente por haber desconocido siempre de manera radical, en la fenomenología de la experiencia patológica, la dimensión dialéctica, la clínica se descarrió. Puede decirse que este desconocimiento caracteriza un tipo de mentalidad. Parece que a partir de la entrada en el campo de la observación clínica humana desde ese siglo y medio en que se constituyó en cuanto tal con los comienzos de la psiquiatra, que a partir del momento en que nos ocupamos del hombre, hemos desconocido radicalmente esa dimensión, que no obstante aparece en cualquier otra parte, viva, admitida, corrientemente manejada en el sentido de las ciencias humanas, a saber: la autonomía como tal que posee la dimensión dialéctica.

Se hace notar la integridad de las facultades del sujeto paranoico. La volición, la acción, como decía hace un rato Kraepelin, parecen homogéneas en él con todo lo que esperamos de los seres normales, no hay déficit en ningún lado, ni falla, ni trastorno de las funciones. Se olvida, que lo propio del comportamiento humano, es el discurrir dialéctico de las acciones, los deseos y los valores, que hace no sólo que cambien a cada momento, sino de modo continuo, llegando a pasar a valores estrictamente opuestos en función de un giro en el diálogo. Esta verdad absolutamente primera está presente en las fábulas populares, que muestran cómo un momento de pérdida y desventaja puede transformarse un instante

después en la felicidad misma otorgada por los dioses. La posibilidad del cuestionamiento a cada instante del deseo; de los vínculos, incluso de la significación más perseverante de una actividad humana, la perpetua posibilidad de una inversión de signo en función de la totalidad dialéctica de la posición del individuo es una experiencia tan común, que nos deja atónitos ver cómo se olvida esta dimensión en cuanto se está en presencia de un semejante, al que se quiere objetivar.

Nunca fue sin embargo completamente olvidada. Encontramos su huella cada vez que el observador se deja guiar por el sentimiento de lo que está en juego. El término de interpretación se presta, en el contexto de la locura razonable en que está inserto, a toda suerte de ambigüedades. Se habla de paranoia combinatoria: cuán fecundo podría haber sido este término si se hubieran percatado de lo que estaban diciendo; efectivamente, el secreto reside en la combinación de los fenómenos.

La pregunta *¿Quién habla?*, que ha sido promovida suficientemente aquí como para adquirir todo su valor, debe dominar todo el problema de la paranoia.

Ya se los indiqué la vez pasada recordando el carácter central en la paranoia de la alucinación verbal. Saben el tiempo que tomó percatarse de lo que sin embargo es a veces totalmente visible, a saber que el sujeto articula lo que dice escuchar. Fue necesario Séglas y su libro *Lecciones clínicas*. Por una especie de proeza al inicio de su carrera, hizo notar que las alucinaciones verbales se producían en personas en las que podía percibirse, por signos muy evidentes en algunos casos, y en otros mirándolos con un poco más de atención, que ellos mismos estaban articulando, sabiéndolo o no, o no queriendo saberlo, las palabras que acusaban a las voces de haber pronunciado. Percatarse de que la alucinación auditiva no tenía su fuente en el exterior, fue una pequeña revolución.

Entonces, se pensó, la tiene en el interior, y ¿qué más tentador que creer que eso respondía a la excitación de una zona que era llamada sensorial? No sabemos si esto se aplica al

ámbito del lenguaje. ¿Hablando estrictamente hay alucinaciones psíquicas verbales? ¿No son siempre, más o menos alucinaciones psicomotrices? ¿El fenómeno de la palabra, tanto en sus formas patológicas como en su forma normal, puede ser disociado del hecho, empero sensible, de que cuando el sujeto habla, se escucha a sí mismo? Una de las dimensiones esenciales del fenómeno de la palabra es que el otro no es el único que lo escucha a uno. Es imposible esquematizar el fenómeno de la palabra por la imagen que sirve a cierto número de teorías llamadas de la comunicación: el emisor, el receptor, y algo que sucede en el intervalo. Parece olvidarse que en la palabra humana, entre muchas otras cosas el emisor es siempre al mismo tiempo un receptor, que uno oye el sonido de sus propias palabras. Puede que no le prestemos atención, pero es seguro que lo oímos. Un comentario tan sencillo domina todo el problema de la alucinación psicomotriz llamada verbal, y es quizá debido a su excesiva evidencia que pasó a un segundo plano en el análisis de estos fenómenos. Por supuesto, la pequeña revolución seglasiana está lejos de haber aportado la clave del enigma. Séglas se quedó en la exploración fenoménica de la alucinación, y debió modificar lo que su primera teoría tenía de demasiado absoluta. Devolvió su lugar a algunas alucinaciones que son inteorizables en ese registro, y brindó claridades clínicas y una finura en la descripción que no pueden ser desconocidas: les aconsejo conocerlas.

Si muchos de estos episodios de la historia de la psiquiatría son instructivos es quizá mucho más por los errores que destacan que por los aportes positivos que resultaran de ellos. Pero no podemos dedicarnos solamente a una experiencia negativa del campo en cuestión construir sólo sobre errores. Ese dominio de los errores es por otra parte tan copioso, que es casi inagotable. Será necesario que tomemos algún atajo para tratar de llegar al corazón de lo que está en juego.

Vamos a hacerlo siguiendo los consejos de Freud, y entrar, con el, en él análisis del caso Schreber.

3

Tras una breve enfermedad, entre 1884 y 1885, enfermedad mental que consistió en un delirio hipocondríaco, Schreber que ocupaba entonces un puesto bastante importante en la magistratura alemana, sale del sanatorio del profesor Flechsig, curado, según parece de manera completa, sin secuelas aparentes.

Lleva durante unos ocho años una vida que parece normal, y él mismo señala que su felicidad doméstica sólo se vio ensombrecida por la pena de no haber tenido hijos. Al cabo de esos ocho años, es nombrado Presidente de la Corte de apelaciones en la ciudad de Leipzig. Habiendo recibido antes del período de vacaciones el anuncio de esta muy importante promoción, asume sus funciones en octubre. Parece estar, como ocurre muy a menudo en muchas crisis mentales, un poco sobrepasado por sus funciones. Es joven —tiene cincuenta y un años— para presidir una corte de apelaciones de esa importancia, y esta promoción le hace perder un poco la cabeza. Está en medio de personas mucho más experimentadas, mucho más entrenadas en el manejo de asuntos delicados, y durante un mes trabaja excesivamente, como él mismo lo dice, y recomienzan sus trastornos: insomnio, mentismo, aparición en su pensamiento de temas cada vez más perturbadores que le llevan a consultar de nuevo.

De nuevo se lo interna. Primero en el mismo sanatorio, el del profesor Flechsig, luego, tras una breve estadía en el sanatorio del doctor Pierson en Dresde, en la clínica de Sonnenstein, donde permanecerá hasta 1901. Ahí es donde su delirio pasara por toda una serie de fases de las que da un relato extremadamente seguro, parece, y extraordinariamente compuesto, escrito en los últimos meses de su internación.

El libro aparecerá inmediatamente después de su salida. Nunca disimuló ante nadie, en el momento en que reivindica-

ba su derecho a salir, que informaría a la humanidad entera de su experiencia, a fin de comunicarle las revelaciones capitales para todos que ella entraña.

Freud toma en sus manos en 1909 este libro aparecido en 1903. Habla de él con Ferenczi durante las vacaciones y en diciembre de 1910 redacta *Memoria sobre la autobiografía de un caso de paranoia delirante*.

Sencillamente vamos a abrir el libro de Schreber, las *Memorias de un neurópata*[4]. La carta que precede el cuerpo de la obra, y que está dirigida *al Consejero privado, el profesor Flechsig*, muestra claramente el medio por el cual puede establecerse la crítica por un sujeto delirante de los términos a los que está más apegado. Esto tiene un valor que merece destacarse, al menos para aquellos de ustedes que no tienen práctica con estos casos. Comprobarán que el doctor Flechsig ocupa un lugar central en la construcción del delirio.

Lectura de la carta, págs. 15-19

Aprecien el tono de cortesía, la claridad y el orden. El primer capítulo está ocupado por toda una teoría que concierne, aparentemente al menos, a Dios y a la inmortalidad. Los términos que están en el centro del delirio de Schreber, consisten en la admisión de la función primera de los nervios.

Lectura del primer párrafo, págs. 22-26

Todo está ahí. Estos rayos que exceden los límites de la individualidad humana tal como ella se reconoce, que son ilimitados, forman la red explicativa, pero igualmente experi-

4. *Memorias de un neurópata*, Daniel Paul Schreber. Publicado en castellano por Ediciones Petrel, Buenos Aires, 1978. Traducción de Italo Manzi. [T.]

mentada, sobre la que nuestro paciente teje cual una tela el conjunto de su delirio.

Lo esencial se basa en la relación entre los nervios, y principalmente entre los nervios del sujeto y los nervios divinos, lo cual entraña toda una serie de peripecias entre las cuales está la *Nervenanhang*, la adjunción de nervios, forma de atracción capaz de colocar al sujeto en un estado de dependencia respecto a algunos personajes, sobre cuyas intenciones el sujeto mismo opina de diversas maneras en el curso de su delirio. Al comienzo distan de ser benevolentes, aunque sólo fuese por los efectos catastróficos que experimenta, pero en el curso del delirio son transformados, integrados en una verdadera progresión, y así como al inicio del delirio vemos dominar la personalidad del doctor Flechsig, al final domina la estructura de Dios. Hay verificación, inclusive progreso característico de los rayos divinos, que son el fundamento de las almas. Esto no se confunde con la identidad de las susodichas almas; Schreber subraya claramente que la inmortalidad de las almas no debe reducirse al plano de la persona. La conservación de la identidad del yo no le parece que deba ser justificada. Todo esto es dicho con un aire de verosimilitud que no vuelve inaceptable la teoría.

En cambio, toda una imaginería metabólica es desarrollada, con extrema precisión, a propósito de los nervios, según la cual las impresiones que se registran se vuelven luego materia prima que, re-incorporada a los rayos divinos, nutre la acción divina, y puede siempre ser retomada, puesta nuevamente en obra, utilizada en creaciones ulteriores.

El detalle de estas funciones importa enormemente, y volveremos a él. Pero ya desde aquí aparece que hablar es propio de la naturaleza de los rayos divinos: están obligados a ello, deben hablar. El alma de los nervios se confunde con cierta *lengua fundamental* definida por el sujeto, como se los mostraré por la lectura de pasajes apropiados, con gran finura. Está emparentada con un alemán lleno de sabor, y con un uso extremado de eufemismos, que llega a utilizar el poder ambi-

valente de las palabras: les destilaré su lectura más eficazmente la vez próxima.

Es harto picante reconocer ahí un llamativo parentesco con el famoso artículo de Freud sobre el sentido doble de las palabras primitivas. Recuerden que Freud cree encontrar una analogía entre el lenguaje del inconsciente, que no admite contradicciones, y esas palabras primitivas que se caracterizarían por designar los dos polos de una propiedad o de una cualidad, bueno y malo, joven y viejo, largo y corto, etcétera. Una conferencia de Benveniste el año pasado les presentó una crítica eficaz desde el punto de vista del lingüista, pero de todos modos todo el alcance del comentario de Freud proviene de la experiencia de las neurosis, y si algo puede garantizar su valor, es el acento que le confiere al pasar el llamado Schreber.

El delirio, cuya riqueza verán, presenta analogías sorprendentes, no simplemente por su contenido, por el simbolismo de la imagen, sino en su construcción, en su estructura misma, con algunos esquemas que también podríamos estar tentados de extraer de nuestra experiencia. Pueden vislumbrar, en esta teoría de los nervios divinos que hablan y que pueden ser integrados por el sujeto, estando a la vez radicalmente separados, algo que no está demasiado lejos de lo que les enseño sobre el modo en que hay que describir el funcionamiento de los inconscientes. El caso Schreber objetiva ciertas estructuras que se suponen correctas en teoría con la posibilidad de inversión que conlleva, problema que se plantea por otra parte a propósito de toda especie de construcción emocional en esos dominios escabrosos en los que habitualmente nos desplazamos. El propio Freud hizo la observación que de algún modo autentifica la homogeneidad que menciono. Señala al final de su análisis del caso Schreber, que nunca hasta entonces había visto algo que se asemejase tanto a su teoría de la libido, con sus desinvesticiones, reacciones de separación, influencias a distancia, como la teoría de los rayos divinos de Schreber, y no se perturba por ello, ya que todo su desarrollo tiende a mostrar el delirio de Schreber

como una sorprendente aproximación de las estructuras del intercambio interindividual así como de la economía intrapsíquica.

Como ven, estamos ante un caso de locura sumamente avanzado. Esta introducción delirante les da una idea del carácter acabado de la elucubración schreberiana. No obstante, gracias a este caso ejemplar, y a la intervención de una mente tan penetrante como la de Freud, podemos captar por vez primera nociones estructurales cuya extrapolación es posible a todos los casos. Fulgurante novedad, a la vez esclarecedora, que permite rehacer una clasificación de la paranoia sobre bases completamente inéditas. Encontramos también en el texto mismo del delirio una verdad que en este caso no está escondida como en las neurosis, sino verdaderamente explicitada, y casi teorizada. El delirio la proporciona, ni siquiera a partir del momento en que tenemos su clave, sino a partir del momento en que se lo toma como lo que es, un doble perfectamente legible, de lo que aborda la investigación teórica.

Allí radica el carácter ejemplar del campo de las psicosis, al que les propuse conservar la mayor extensión y la mayor ductilidad, y esto justifica que le otorguemos este año una atención especial.

23 DE NOVIEMBRE DE 1955

III

EL OTRO Y LA PSICOSIS

Homosexualidad y paranoia.
La palabra y el estribillos.
Automatismo y endoscopia.
El conocimiento paranoico.
Gramática del inconsciente.

La vida del psicoanalista —como me lo recordaron mis analizados varias veces el mismo día— la vida del psicoanalista no es color de rosa.

La comparación que puede hacerse entre el analista y un basurero se justifica. Es necesario, en efecto, que aguante todo el día comentarios cuyo valor ciertamente es dudoso, aún más para el sujeto que se los comunica que para él mismo. Este es un sentimiento que el psicoanalista, si lo es de verdad, no sólo está acostumbrado a superar desde hace mucho, sino pura y simplemente a abolirlo en su práctica.

Debo decir en cambio, que ese sentimiento renace con toda fuerza cuando nos vemos obligados a recorrer el conjunto de los trabajos que constituyen la literatura analítica. No hay ejercicio más desconcertante para la atención científica que el tener que enterarse, en un breve período de tiempo, de los puntos de vista desarrollados acerca de los mismos temas por los autores. Nadie parece percatarse de las contradicciones, tan flagrantes como permanentes, que son puestas en juego cada vez que intervienen los conceptos fundamentales.

1

Saben que el psicoanálisis explica el caso del presidente Schreber, y la paranoia en general, por un esquema según el cual la pulsión inconsciente del sujeto es una tendencia homosexual.

Llamar la atención sobre el conjunto de hechos que se agrupan en torno a una noción como ésta fue, sin duda, una novedad capital que cambió profundamente la perspectiva sobre la patogenia de la paranoia. En lo tocante a saber, empero, qué es esta homosexualidad, en qué punto de la economía del sujeto interviene, cómo determina la psicosis, creo poder dar fe de que en ese sentido sólo se han esbozado los caminos más imprecisos, incluso los más opuestos.

Se habla de defensa contra la supuesta irrupción —¿por qué dicha irrupción en determinado momento?— de la tendencia homosexual. Pero esto dista mucho de llevar consigo su prueba, si se da al término defensa un sentido un tanto preciso; cosa que se evita cuidadosamente hacer a fin de continuar cogitando en las tinieblas. Resulta claro, empero, que hay allí una constante ambigüedad, y que esa defensa mantiene con la causa que la provoca una relación que dista mucho de ser unívoca. Se considera que o bien ayuda a mantener determinado equilibrio, o bien provoca la enfermedad.

También se asegura que las determinaciones iniciales de la psicosis de Schreber deben buscarse en los momentos en que se desencadenan las diferentes fases de su enfermedad. Saben que tuvo hacia 1886 una primera crisis, y se intenta, gracias a sus *Memorias*, mostrar sus coordenadas: había presentado en ese entonces, nos dicen, su candidatura al Reichstag. Entre esta crisis y la segunda, o sea durante ocho años, el magistrado Schreber es normal, con la salvedad de que su esperanza de paternidad no se ve colmada. Al término de este período, ocurre que accede, de modo hasta cierto punto prematuro, al

menos en una edad que no permitía preverlo, a una función muy elevada: presidente de la Corte de apelaciones de Leipzig. Esta función, de carácter eminente, le confiere, se dice, una autoridad que lo eleva a una responsabilidad, no exactamente entera, pero si más plena y pesada que todas cuantas hubiese podido esperar, lo cual crea la impresión de que hay una relación entre esta promoción y el desencadenamiento de la crisis.

En otras palabras, en el primer caso se destaca el hecho de que Schreber no pudo satisfacer su ambición, en el segundo que la misma se vio colmada desde el exterior, de un modo que se califica casi como inmerecido. Se otorga a ambos acontecimientos el mismo valor desencadenante. Se hace constar que el presidente Schreber no tuvo hijos, por lo cual se asigna a la noción de paternidad un papel primordial. Pero se afirma simultáneamente que el temor a la castración renace en él, con una apetencia homosexual correlativa, porque accede finalmente a una posición paterna. Esta sería la causa directa del desencadenamiento de la crisis, que acarrea todas las distorsiones, las deformaciones patológicas, los espejismos, que progresivamente evolucionarán hacia el delirio.

Por supuesto, que los personajes masculinos del ambiente médico estén presentes desde el principio, que sean nombrados unos después de otros, y que ocupen sucesivamente el centro de la persecución muy paranoide que es la del presidente Schreber, muestra suficientemente su importancia. Es, en suma, una transferencia, que ciertamente no debe tomarse del todo en el sentido en que ordinariamente la entendemos, pero que es algo de ese orden, relacionado de manera singular con quienes tuvieron que cuidarlo. Sin duda, la elección de los personajes está así explicada de modo suficiente, pero, antes de satisfacerse con esta coordinación de conjunto, convendría percatarse de que al motivarla, se descuida por completo la prueba por el contrario. Descuidamos percatarnos de que se otorga al temor a la lucha y al éxito prematuro el valor de un signo de igual sentido, positivo en ambos casos.

Si el presidente Schreber entre sus dos crisis, hubiera llegado por casualidad a ser padre, se pondría el énfasis en esto, y se daría todo su valor al hecho de que no hubiera soportado esa función paterna. Resumiendo, la noción de conflicto siempre se utiliza de modo ambiguo: se coloca en el mismo plano lo que es fuente de conflicto y la ausencia de conflicto, la cual es más difícil de ver. El conflicto deja, podemos decir, un lugar vacío, y en el lugar vacío del conflicto aparece una reacción, una construcción, una puesta en juego de la subjetividad.

Esta indicación sólo está destinada a mostrarles en obra la misma ambigüedad que aquella a la que me referí la clase pasada, la ambigüedad de la significación misma del delirio, que aquí concierne a lo que habitualmente se llama el contenido, y que preferiría llamar el decir psicótico.

Creen que están ante alguien que se comunica con ustedes porque les habla en el mismo lenguaje. Luego, sobre todo si son psicoanalistas, tendrán la impresión, siendo lo que dice tan comprensible, de que es alguien que penetró de manera más profunda que el común de los mortales en el mecanismo mismo del sistema inconsciente. En algún lado en su segundo capítulo, Schreber lo expresa al pasar: *Me fueron dadas luces raras veces dadas a un mortal*.

Mi discurso de hoy versará sobre esta ambigüedad que hace que el sistema mismo del delirante nos dé los elementos de su propia comprensión.

2

Quienes asisten a mi presentación de enfermos saben que presenté la última vez una psicótica muy evidente, y recordarán el trabajo que me costó obtener de ella el signo, el estigma, que probaba que se trataba verdaderamente de una delirante, y no simplemente de una persona de carácter difícil

que riñe con la gente que la rodea.

El interrogatorio sobrepasó ampliamente la hora y media antes de que apareciese claramente que en el límite de ese lenguaje, del que no había modo de hacerla salir, había otro. El lenguaje, de sabor particular y a menudo extraordinario que es el del delirante. Lenguaje en que ciertas palabras cobran un énfasis especial, una densidad que se manifiesta a veces en la forma misma del significante, dándole ese carácter francamente neológico tan impactante en las producciones de la paranoia. En boca de nuestra enferma del otro día, por fin surgió la palabra *galopinar*[5], que rubricó todo lo dicho hasta entonces.

La enferma era víctima de algo muy diferente a la frustración de su dignidad, de su independencia, de sus pequeños asuntos. Este término de frustración forma parte desde hace algún tiempo del vocabulario del común de la gente: ¿quién no está todo el día hablando de las frustraciones que sufrió o sufrirá, o que los demás sufren a su alrededor? Ella estaba en otro mundo evidentemente, mundo donde ese término *galopinar*, y, sin duda, muchos otros que ocultó, constituyen los puntos de referencia esenciales.

Los detengo aquí un instante para que sientan hasta qué punto son necesarias las categorías de la teoría lingüística con las que intenté familiarizarlos el año pasado. Recuerdan que en lingüística existen el significante y el significado, y que el significante debe tomarse en el sentido del material del lenguaje. La trampa, el agujero, en el que no hay que caer, es creer que los objetos, las cosas, son el significado. El significado es algo muy distinto: la significación, les expliqué gracias a San Agustín que es tan lingüista como Benveniste, remite siempre a la significación, vale decir a otra significación. El sistema del lenguaje, cualquiera sea el punto en que lo to-

5. Por cierto, *galopiner* no es un neologismo. Por ejemplo, Zola ocupa el término, que deriva de *galopin*, pilluelo; véase *Trésor de la langue française*, s.v. "galopiner"

men, jamás culmina en un índice directamente dirigido hacia un punto de la realidad, la realidad toda está cubierta por el conjunto de la red del lenguaje. Nunca pueden decir que lo designado es esto o lo otro, pues aunque lo logren, nunca sabrán por ejemplo qué designo en esta mesa, el color, el espesor, la mesa en tanto objeto, o cualquier otra cosa.

Demorémonos ante este pequeño fenómeno, muy simple, que es *galopinar* en boca de la enferma del otro día. Schreber mismo señala a cada momento la originalidad de determinados términos de su discurso. Cuando habla, por ejemplo, de *Nervenanhang*, adjunción de nervios, precisa claramente que esa palabra le fue dicha por las almas examinadas o los rayos divinos.

Son palabras claves, y él mismo señala que nunca hubiese encontrado su fórmula, palabras originales, palabras plenas, harto diferentes de las palabras que emplea para comunicar su experiencia. Él mismo no se engaña al respecto, hay allí planos diferentes.

A nivel del significante, en su carácter material, el delirio se distingue precisamente por esa forma especial de discordancia con el lenguaje común que se llama neologismo. A nivel de la significación, se distingue justamente —hecho que sólo puede surgir si parten de la idea de que la significación remite siempre a otra significación— porque la significación de esas palabras no se agota en la remisión a una significación.

Esto se observa tanto en el texto de Schreber como en presencia de un enfermo. La significación de esas palabras que los detienen tiene como propiedad el remitir esencialmente a *la* significación en cuanto tal. Es una significación que fundamentalmente no remite más que a sí misma, que permanece irreductible. El enfermo mismo subraya que la palabra en sí misma pesa. Antes de poder ser reducida a otra significación, significa en sí misma algo inefable, es una significación que remite ante todo a la significación en cuanto tal.

Lo vemos en ambos polos de todas las manifestaciones

concretas de que son sede estos enfermos. Cualquiera sea el grado que alcance la endofasia que cubre el conjunto de los fenómenos a los que están sujetos, hay dos polos donde este carácter es llevado al punto más eminente, como lo subraya bien el texto de Schreber, dos tipos de fenómenos donde se dibuja el neologismo: la intuición y la fórmula.

La intuición delirante es un fenómeno pleno que tiene para el sujeto un carácter inundante, que lo colma. Le revela una perspectiva nueva cuyo sello original, cuyo sabor particular subraya, tal como lo hace Schreber cuando habla de la lengua fundamental a la que su experiencia lo introdujo. Allí, la palabra —con su pleno énfasis, como cuando se dice *la palabra clave*— es el alma de la situación.

En el extremo opuesto, tenemos la forma que adquiere la significación cuando ya no remite a nada. Es la fórmula que se repite, se reitera, se machaca con insistencia estereotipada. Podemos llamarla, en oposición a la palabra, el estribillo.

Ambas formas, la más plena y la más vacía, detienen la significación, son una especie de plomada en la red del discurso del sujeto. Característica estructural que, en el abordaje clínico, permite reconocer la rúbrica del delirio.

Precisamente por ello ese lenguaje que puede engañarnos en un primer abordaje del sujeto, incluso a veces hasta en el más delirante, nos lleva a superar esa noción y a formular el término de discurso. Porque estos enfermos, no hay duda, hablan nuestro mismo lenguaje. Si no hubiese este elemento nada sabríamos acerca de ello. La economía del discurso, la relación de significación a significación, la relación de su discurso con el ordenamiento común del discurso, es por lo tanto lo que permite distinguir que se trata de un delirio.

Intenté en otra época esbozar el análisis del discurso del psicótico en un artículo publicado en los *Annales médicopsychologiques* hacia los años treinta. Se trataba de un caso de esquizofasia, donde pude hacer notar en todos los niveles del discurso, semantema tanto como taxema, la estructura de lo que se llama, quizá no sin razón, pero no sabiendo sin duda el

alcance de este término, la desintegración esquizofrénica.

Les hablé de lenguaje. Al respecto deben palpar al pasar a insuficiencia, la mala intención, que traduce la fórmula de esos analistas que dicen: *Hay que hablarle al paciente en su lenguaje*. Sin duda, quienes dicen cosas tales deben ser perdonados como todos los que no saben lo que dicen. Evocar de modo tan somero lo que está en juego es signo de un retorno precipitado, de un arrepentimiento. Se cumple, se pone uno rápidamente en regla, con la salvedad de que tan sólo revela su condescendencia, y a qué distancia se mantiene el objeto del que se trata, a saber, el paciente. Ya que también él está ahí, pues bien, hablemos su lenguaje, el de los simples y los idiotas. Marcar esta distancia, hacer del lenguaje un puro y simple instrumento, un modo de hacerse comprender por quienes nada comprenden, es eludir completamente lo que está en juego: la realidad de la palabra.

Abandono un momento a los analistas. ¿Alrededor de qué gira la discusión psiquiátrica del delirio, llámese fenomenología, psicogénesis u organogénesis? ¿Qué significan, por ejemplo, los análisis extremadamente penetrantes de un Clérambault? Algunos piensan que la cuestión es saber si el delirio es o no un fenómeno orgánico. Lo cual sería, según parece, sensible en la fenomenología misma. Perfecto, pero examinemos el asunto más detenidamente.

¿El enfermo habla? Si no distinguimos el lenguaje y la palabra, es cierto, habla, pero habla como la muñeca perfeccionada que abre y cierra los ojos, absorbe líquido, etcétera. Cuando un Clérambault analiza los fenómenos elementales, busca su rúbrica en la estructura, mecánica, serpiginosa y Dios sabe qué otros neologismos. Pero incluso en este análisis, la personalidad, nunca definida, es siempre supuesta, ya que todo se apoya en el carácter ideogénico de una comprensibilidad primera, en los lazos de los afectos y de su expresión lenguajera se supone que esto es obvio, y de allí parte la demostración. Se dice: el carácter automático de lo que se produce es demostrable por la fenomenología misma, y esto

prueba que el trastorno no es psicogenético. Pero el fenómeno es definido como automático en función de una referencia en sí misma psicogenética. Se supone que hay un sujeto que comprende de por sí, y que se mira. ¿Cómo serían si no captados los demás fenómenos como ajenos?

Observen que éste no es el problema clásico que detuvo a toda la filosofía después de Leibniz, es decir al menos a partir del momento en que se enfatizó la conciencia como fundamento de la certeza: ¿el pensamiento, para ser pensamiento, debe obligatoriamente pensarse pensante? ¿Debe todo pensamiento obligatoriamente percatarse de que está pensando lo que piensa? Tan lejos de ser simple está esto que abre de inmediato un juego de espejos sin fin: si está en la naturaleza del pensamiento pensarse pensante, habrá un tercer pensamiento que se pensará pensamiento pensante, y así sucesivamente. Este problemita, nunca resuelto, basta por sí sólo para demostrar la insuficiencia del fundamento del sujeto en el fenómeno del pensamiento como transparente a sí mismo. Pero ese no es el asunto.

A partir del momento en que admitimos que el sujeto tiene conocimiento en cuanto tal del fenómeno parasitario, vale decir como subjetivamente inmotivado, como inscrito en la estructura del aparato, en la perturbación de las supuestas vías neurológicas de facilitación, no podemos escapar a la noción de que el sujeto tiene una endoscopia de lo que sucede realmente en sus aparatos. Es una necesidad que se impone a toda teoría que hace de fenómenos intra-orgánicos el centro de lo que sucede en el sujeto. Freud aborda las cosas más sutilmente que otros autores, pero igualmente se ve forzado a admitir que el sujeto está en algún lado, en un punto privilegiado donde una endoscopia de lo que pasa en su interior le está permitida.

La noción no sorprende a nadie cuando se trata de las endoscopias más o menos delirantes que tiene el sujeto acerca de lo que pasa en el interior de su estómago o de sus pulmones, pero es más delicada a partir del momento en que se trata

de fenómenos intracerebrables. Los autores, por lo general sin percatarse de ello, se ven obligados a admitir que el sujeto tiene cierta endoscopia de lo que pasa dentro del sistema de fibras nerviosas.

Sea un sujeto que es objeto de un eco de un pensamiento. Admitamos con Clérambault que se debe a una derivación producida por una alteración cronoáxica: uno de los dos mensajes intracerebrales, de los dos telegramas, podríamos decir, está frenado, y llega con retraso respecto al otro, por lo tanto haciéndole eco. Para que este retraso sea registrado, es necesario que haya un punto privilegiado donde esa localización puede hacerse, donde el sujeto anota la discordancia eventual entre ambos sistemas. Cualquiera sea el modo en que se construya la teoría organogenética o automatice, esta no escapa a la consecuencia de que existe ese punto privilegiado. En suma, se es más psicogenetista que nunca.

¿Cual es ese punto privilegiado si no es el alma? Con la salvedad de que se es todavía más idólatra que quienes le otorgan la más grosera realidad situándola en una fibra, en un sistema, en lo que el mismo presidente Schreber designaba como la fibra única vinculada a la personalidad. Habitualmente se lo llama función de síntesis, siendo lo propio de una síntesis el tener en algún lado su punto de convergencia: aunque ideal, ese punto existe.

Entonces, aunque nos hagamos los organogenetistas o psicogenetistas, estaremos obligados a suponer siempre en algún lado una entidad unificante. ¿Basta ella acaso para explicar el nivel de los fenómenos de la psicosis? La esterilidad de ese género de hipótesis es deslumbrante. Si el psicoanálisis reveló algo significativo, esclarecedor, iluminante, fecundo, abundante, dinámico, lo hizo trastocando las minúsculas construcciones psiquiátricas desarrolladas durante decenios con ayuda de estas nociones puramente funcionales cuyo pivote esencial estaba constituido forzosamente por el yo, que las camuflaba todas.

Pero, ¿cómo abordar lo nuevo que aportó el psicoanálisis

sin recaer en el camino trillado por un atajo diferente, multiplicando los yo, a su vez diversamente camuflados? El único modo de abordaje conforme con el descubrimiento freudiano es formular la pregunta en el registro mismo en que el fenómeno aparece, vale decir en el de la palabra. El registro de la palabra crea toda la riqueza de la fenomenología de la psicosis, allí vemos todos sus aspectos, descomposiciones, refracciones. La alucinación verbal, que es fundamental en ella, es precisamente uno de los fenómenos más problemáticos de la palabra.

¿No hay forma acaso de detenerse en el fenómeno de la palabra en cuanto tal? ¿No vemos, simplemente al considerarlo, desprenderse una estructura primera, esencial y evidente, que permite hacer distinciones que no son míticas, vale decir que no suponen que el sujeto está en alguna parte?

3

¿Qué es la palabra? El sujeto habla, ¿sí o no? *La palabra:* detengámonos un instante sobre este hecho.

¿Qué distingue una palabra de un registro de lenguaje? Hablar es ante todo, hablar a otros. Muy a menudo coloqué en primer plano en mi enseñanza esta característica que parece simple a primera vista: hablar a otros.

Desde hace algún tiempo, ocupa el primer plano de las preocupaciones de la ciencia la noción de qué es un mensaje. Para nosotros, la estructura de la palabra, lo dije cada vez que tuvimos que emplear aquí este término en su sentido propio, es que el sujeto recibe su mensaje del otro en forma invertida. La palabra plena, esencial, la palabra comprometida, está fundada en esta estructura. Tenemos de ella dos formas ejemplares.

La primera, es *fides*, la palabra que se da, el *Tú eres mi*

mujer o el *Tú eres mi amo*, que quiere decir: *Tú eres lo que aún está en mi palabra, y esto, sólo puedo afirmarlo tomando la palabra en tu lugar. Esto viene de ti para encontrar allí la certeza de lo que comprometo. Esta palabra es una palabra que te compromete a ti*. La unidad de la palabra en tanto que fundante de la posición de ambos sujetos es ahí manifiesta.

Si no les resulta evidente, la contraprueba, como siempre, lo es mucho más.

El signo en el que se reconoce la relación de sujeto a sujeto, y que la diferencia de la relación del sujeto al objeto, es el fingimiento, revés de la *fides*. Están en presencia de un sujeto en la medida en que lo que dice y hace —es lo mismo— puede suponerse haber sido dicho y hecho para engañarlos, con toda la dialéctica que esto entraña, incluyendo en ella el que diga la verdad para que crean lo contrario. Conocen el cuento judío, puesto en evidencia por Freud, del personaje que dice: *Voy a Cracovia*. Y el otro responde: *¿Por qué me dices que vas a Cracovia? Me lo dices para hacerme creer que vas a otro lado.* Lo que el sujeto me dice está siempre en una relación fundamental con un engaño posible, donde me envía o recibo el mensaje en forma invertida.

Ven pues la estructura bajo sus dos fases, las palabras fundantes y las palabras mentirosas, engañosas en cuanto tales.

Hemos generalizado la noción de comunicación. Estamos casi a punto, al menos en el momento en que estamos, de rehacer toda la teoría de lo que ocurre en los seres vivientes en función de la comunicación. Lean aunque sea un poco a Norbert Wiener, esto lleva excesivamente lejos. Entre sus numerosas paradojas, introduce el curioso mito de la transmisión telegráfica de un hombre de París a Nueva York mediante el envío de informaciones exhaustivas sobre todo lo que constituye a ese individuo. Como la transmisión de información no tiene límites, la re-síntesis punto por punto, la re-creación automatice de toda su identidad real en un punto alejado, es pensable. Cosas como esta son una curiosa trampa caza-bobos

ante la que todos se maravillan, espejismo subjetivo que se deshace en cuanto se hace notar que el milagro sería el mismo si telegrafiáramos a dos centímetros de distancia. Eso hacemos ni más ni menos cuando nos desplazamos a dos centímetros de distancia. Esta prodigiosa confusión basta para mostrar que la noción de comunicación debe ser manejada con prudencia.

Por mi parte, dentro de la noción de comunicación en tanto que generalizada, especifico qué es la palabra en tanto hablar al otro. Es hacer hablar al otro en cuanto tal.

Escribimos, si les parece bien, ese otro con una A mayúscula.

¿Por qué con una A mayúscula? Por una razón sin duda delirante, como ocurre siempre que nos vemos obligados a introducir signos suplementarios a los que el lenguaje brinda. La razón delirante es aquí la siguiente. *Tú eres mi mujer*: después de todo, ¿qué sabe uno? *Tú eres mi amo:* de hecho, ¿cómo estar seguro? El valor fundante de estas palabras está precisamente en que lo apuntado por el mensaje, así como lo manifiesto en el fingimiento, es que el Otro está ahí en tanto que Otro absoluto. Absoluto, es decir que es reconocido, pero no conocido. Asimismo, lo que constituye el fingimiento es que, a fin de cuentas, no saben si es o no un fingimiento. Esta incógnita en la alteridad del Otro es lo que caracteriza esencialmente la relación de palabra en el nivel en que es hablada al otro.

Voy a mantenerlos algún tiempo a nivel de esta descripción estructural, porque sólo a partir de ella pueden formularse los problemas. ¿Sólo esto distingue a la palabra? A lo mejor, pero es seguro que tiene otras características: no sólo habla *al* otro, habla también *del* otro en tanto objeto. De esto exactamente se trata cuando un sujeto les habla de él.

Tomen la paranoica del otro día, la que empleaba el término *galopinar*. Cuando les habla saben que es un sujeto por el hecho de que trata de engatusarlos. Cuando dicen que, desde el punto de vista clínico, están simplemente ante un delirio

parcial, no dicen otra cosa. Precisamente en la medida en que me tomó hora y media sacarle su *galopinar* en que durante todo ese tiempo me tuvo en jaque y se mostró sana de espíritu, está en el límite de lo que puede ser percibido clínicamente como delirio. Lo que llaman, en nuestra jerga, la parte sana de la personalidad, se basa en que ella le habla al otro, que es capaz de burlarse de él. En esa medida, existe como sujeto.

Ahora bien, hay otro nivel. Habla de ella, y sucede que lo hace un poco más de lo que quisiera. Nos percatamos entonces de que delira. Habla de nuestro objeto común: el otro con una *a* minúscula. Sigue hablando ella, pero hay otra estructura que, por cierto, no se entrega por completo. No es exactamente como si hablase de cualquier cosa; me habla de algo que para ella es muy interesante, ardiente, habla de algo donde continúa comprometiéndose de todos modos; en suma, testimonia.

Intentemos penetrar un poco la noción de testimonio. ¿Acaso el testimonio es también pura y simplemente comunicación? De ningún modo. Pero está claro que todo lo que para nosotros tiene valor en tanto que comunicación, es del orden del testimonio.

La comunicación desinteresada, en última instancia, no es sino un testimonio fallido, o sea, algo sobre lo cual todo el mundo está de acuerdo. Todos saben que ese es el ideal de la transmisión del conocimiento. Todo el pensar de la comunidad científica está basado en la posibilidad de una comunicación cuyo término se zanja en una experiencia respecto a la cual todo el mundo puede estar de acuerdo. La instauración misma de la experiencia está en función del testimonio.

Estamos aquí ante otro tipo de alteridad. No puedo retomar todo lo que dije en otra época sobre lo que llamé el conocimiento paranoico, porque deberé retomarlo sin cesar en el seno de mi discurso de este año, pero voy a darles una idea de lo que era.

Designé así, en mi primera comunicación al grupo de *Evolution psychiatrique*, que en ese momento tenía una originali-

dad bastante notable, lo que apunta a las afinidades paranoicas de todo conocimiento de objeto en cuanto tal. Todo conocimiento humano tiene su fuente en la dialéctica de los celos, que es una manifestación primordial de la comunicación. Esta es una noción genérica observable, conductalmente observable. Entre niños pequeños lo que sucede entraña ese transitivismo fundamental que se expresa en el hecho de que un niño que le pegó a otro puede decir: el otro me pegó. No miente: el *es* el otro, literalmente.

Sobre este fundamento se diferencia el mundo humano del mundo animal. El objeto humano se distingue por su neutralidad y su proliferación indefinida. No depende de la preparación de ninguna coaptación instintiva del sujeto, como hay coaptación, enganche de las valencias químicas entre sí. El hecho de que el mundo humano esté cubierto de objetos se fundamenta en que el objeto del interés humano es el objeto del deseo del otro.

¿Como es esto posible? Porque el yo humano es el otro, y al comienzo el sujeto esta más cerca de la forma del otro que del surgimiento de su propia tendencia. En el origen él es una colección incoherente de deseos —éste es el verdadero sentido de la expresión *cuerpo fragmentado*— y la primera síntesis del *ego* es esencialmente *alter ego*, está alienada. El sujeto humano deseante se constituye en torno a un centro que es el otro en tanto le brinda su unidad, y el primer abordaje que tiene del objeto es el objeto en cuanto objeto del deseo del otro.

Esto define, en el seno de la relación de palabra, algo que proviene de un origen diferente: exactamente la distinción entre lo imaginario y lo real. En el objeto está incluida una alteridad primitiva, por cuanto primitivamente es objeto de rivalidad y competencia. Sólo interesa como objeto de deseo del otro.

El conocimiento paranoico es un conocimiento instaurado en la rivalidad de los celos, en el curso de esa identificación primera que intenté definir a partir del estadio del espejo. Esta base de rivalidad y competencia en el fundamento del objeto

es, precisamente, lo que es superado en la palabra, en la medida en que concierne al tercero. La palabra es siempre pacto, acuerdo, nos entendemos, estamos de acuerdo: esto te toca a ti, esto es mío, esto es esto y esto es lo otro. Pero el carácter agresivo de la competencia primitiva deja su marca en toda especie de discurso sobre el otro con minúscula, sobre el Otro en cuanto tercero, sobre el objeto. No por nada testimonio en latín se denomina *testis*, siempre se testimonia sobre los propios cojones. Siempre hay compromiso del sujeto y lucha virtual en la cual el organismo está siempre latente, en todo lo que es del orden del testimonio.

Esta dialéctica entraña siempre la posibilidad de que yo sea intimado a anular al otro. Por una sencilla razón: como el punto de partida de esta dialéctica es mi alienación en el otro, hay un momento en que puedo estar en posición de ser a mi vez anulado porque el otro no está de acuerdo. La dialéctica del inconsciente implica siempre como una de sus posibilidades la lucha, la imposibilidad de coexistencia con el otro.

Aquí reaparece la dialéctica del amo y el esclavo. *La Fenomenología del Espíritu*, no agota probablemente todo lo que está en juego en ella, pero, ciertamente no podemos desconocer su valor psicológico y psicogénico. La constitución del mundo humano en cuanto tal se produce en una rivalidad esencial, en una lucha a muerte primera y esencial. Con la salvedad de que asistimos al final a la reaparición de las apuestas.

El amo le quitó al esclavo su goce, se apodero del objeto del deseo en tanto que objeto del deseo del esclavo, pero perdió en la misma jugada su humanidad. Para nada estaba en juego el objeto del goce, sino la rivalidad en cuanto tal. ¿A quién debe su humanidad? Tan sólo al reconocimiento del esclavo. Pero como él no reconoce al esclavo, este reconocimiento no tiene literalmente valor alguno. Como suele ocurrir habitualmente en la evolución concreta de las cosas, quien triunfó y conquistó el goce se vuelve completamente idiota, incapaz de hacer otra cosa más que gozar, mientras que aquel

a quien se privó de todo conserva su humanidad. El esclavo reconoce al amo, y tiene pues la posibilidad de ser reconocido por él. Iniciará la lucha a través de los siglos para lograrlo.

Esta distinción entre el Otro con mayúscula, es decir el Otro en tanto que no es conocido, y el otro con minúscula, vale decir el otro que es yo, fuente de todo conocimiento, es fundamental. En este intervalo, en el ángulo abierto entre ambas relaciones debe ser situada toda la dialéctica del delirio. La pregunta es la siguiente: en primer término ¿el sujeto les habla?; en segundo, ¿de qué habla?

4

No responderé a la primera pregunta. ¿Es una palabra verdadera? Al inicio no podemos saberlo. En cambio, ¿de qué les habla? De él, sin duda, pero primero de un objeto diferente a los demás, de un objeto que está en la prolongación de la dialéctica dual: les habla de algo que le habló.

El fundamento mismo de la estructura paranoica es que el sujeto comprendió algo que él formula, a saber, que algo adquirió forma de palabra, y le habla. Nadie, obviamente, duda de que sea un ser fantasmático, ni siquiera él, pues siempre está en posición de admitir el carácter perfectamente ambiguo de la fuente de las palabras que se le dirigen. El paranoico testimonia acerca de la estructura de ese ser que habla al sujeto.

Deben notar desde ya la diferencia de nivel que hay entre la alienación como forma general de lo imaginario, y la alienación en la psicosis. No se trata de identificación, sencillamente, o de un decorado que se inclina hacia el lado del otro con minúscula. A partir del momento en que el sujeto habla hay un Otro con mayúscula. Si no, el problema de la psicosis no existiría. Los psicóticos serían máquinas con palabra.

Toman en consideración su testimonio precisamente por cuanto les habla. El asunto es saber cuál es la estructura de ese ser que le habla, que todo el mundo está de acuerdo en definir como fantasmático. Es, precisamente, el S en el sentido en que lo entiende el análisis, pero un S más un punto de interrogación. ¿Cuál es esa parte, en el sujeto, que habla? El análisis dice: es el inconsciente. Naturalmente, para que la pregunta tenga sentido, es necesario haber admitido que el inconsciente es algo que habla en el sujeto, más allá del sujeto, e incluso cuando el sujeto no lo sabe, y que dice más de lo que supone. El análisis dice que en la psicosis eso es lo que habla. ¿Basta con esto? En absoluto, porque toda la cuestión es saber cómo eso habla, y cuál es la estructura del discurso paranoico. Freud nos proporcionó al respecto una dialéctica realmente sorprendente.

Descansa en el enunciado de una tendencia fundamental que podría tener que hacerse reconocer en una neurosis, a saber: *yo (je) lo amo, y tú me amas*. Hay tres modos de negar esto, dice Freud[6]. No se anda con vueltas, no nos dice por qué el inconsciente de los psicóticos es tan buen gramático y tan mal filólogo; desde el punto de vista del filólogo efectivamente todo esto es harto sospechoso. No crean que esto es obvio en las gramáticas francesas de sexto grado; de acuerdo a las lenguas hay muchas maneras de decir *yo (je) lo amo*. Freud no se detuvo ante esto y dice que hay tres funciones, y tres tipos de delirios y eso funciona.

El primer modo de negación es decir: *no soy yo quien lo ama, es ella*, mi consorte, mi doble. El segundo, es decir: *no es a él a quien amo, es a ella*. A este nivel la defensa no es suficiente para el sujeto paranoico, el disfraz es insuficiente, no alejó suficientemente el golpe, hace falta que intervenga la proyección. Tercera posibilidad: *yo (je) no lo amo, lo odio.*

6. Freud (1911), de hecho, menciona cuatro tipos de negación. La cuarta es: «*Yo no amo en absoluto, y no amo a nadie*» («Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia… », AE, 12, p. 60)

Aquí tampoco basta la inversión, eso al menos dice Freud; es necesario que intervenga también el mecanismo de proyección, a saber: *él me odia*. En este punto hemos llegado al delirio de persecución.

La elevada síntesis que entraña esta construcción nos trae luces, pero ven que las preguntas siguen abiertas. La proyección debe intervenir como un mecanismo adicional cada vez que no se trata de borrar el *yo (je)*. No es completamente inadmisible, aunque nos gustaría tener un suplemento de información. Por otra parte, es claro que el *no (ne)*, la negación considerada en su forma más formal, en absoluto tiene, al ser aplicada a los diferentes términos el mismo valor. Pero grosso modo, esta construcción se aproxima a algo, funciona, y sitúa las cosas en su verdadero nivel tomándolas por este lado, diría de logomaquia fundamental.

Quizá lo que introduje esta mañana podrá hacerles entrever que podemos formular el problema de modo diferente. *Yo (je) lo amo*, ¿es un mensaje, una palabra, un testimonio, el recocimento en bruto de un hecho en su estado neutralizado?

Tomemos las cosas en término de mensaje. En el primer caso, *es ella quien lo ama*, el sujeto hace que su mensaje lo lleve otro. Esta alienación con toda seguridad nos ubica en el plano del otro con minúscula: el *ego* habla por intermedio del *alter ego*, quien, en el intervalo, cambió de sexo. Nos limitaremos a comprobar la alienación invertida. En el delirio de celos, se encuentra en un primer plano esa identificación al otro con una inversión del signo de sexualización.

Por otra parte, al analizar la estructura de este modo, observan que en todo caso no se trata de proyección en el sentido en que ésta puede ser integrada a un mecanismo de neurosis. Esta proyección neurótica consiste efectivamente en imputar las propias infidelidades al otro: cuando se está celoso de la propia mujer es porque uno mismo tiene algunos pecadillos que reprocharse. No se puede hacer intervenir el mismo mecanismo en el delirio de celos —probablemente psicótico, tal como se presenta en el registro de Freud o tal

como yo mismo acabo de intentar insertarlo— donde la persona con que están identificados por una alienación invertida, a saber, vuestra propia esposa, es la mensajera de vuestro sentimiento frente, ni siquiera a otro hombre, sino como lo muestra la clínica, a un número de hombres más o menos indefinido. El delirio de celos propiamente paranoide es indefinidamente repetible, vuelve a surgir en todos los rodeos de la experiencia, y puede implicar aproximadamente a todos los sujetos que aparecen en el horizonte, e incluso a los que no aparecen en él.

Ahora, *no es a él a quien yo (je) amo, es a ella*. Es otro tipo de alienación, no invertida, sino divertida. El otro al que se dirige el erotómano es muy singular, porque el sujeto no tiene con él relación concreta alguna, aunque se haya podido efectivamente hablar de vínculo místico o de amor platónico. Muy a menudo es un objeto alejado, con el cual al sujeto le basta comunicarse por una correspondencia que ni siquiera sabe si llega o no a destino. Lo menos que puede decirse es que hay alienación divertida del mensaje. La despersonalización del otro con que se acompaña se manifiesta en la resistencia heroica ante todas las pruebas, como se expresan los erotómanos mismos. El delirio erotomaníaco se dirige a un otro tan neutralizado que llega a agrandarse hasta adquirir las dimensiones del mundo, ya que el interés universal que se adjudica a la aventura, como se expresaba Clérambault, es uno de sus elementos esenciales.

En el tercer caso estamos ante algo que se acerca mucho más a la denegación. Es una alienación convertida, en el sentido de que el amor se transformó en odio. La alteración profunda de todo el sistema del otro, su desaceleración, el carácter extensivo de las interpretaciones sobre el mundo, muestran aquí la perturbación propiamente imaginaria llevada al máximo.

Se proponen ahora a nuestra investigación las relaciones

con el Otro en los delirios. Podremos trabajarlas en la medida misma en que nuestros términos nos ayudan, haciéndolos distinguir el sujeto, el que habla, y el otro con el que está preso en la relación imaginaria, centro de gravedad de su yo individual, y en el que no hay palabra. Estos términos nos permitirán caracterizar de manera nueva psicosis y neurosis.

30 DE NOVIEMBRE DE 1955

IV

«VENGO DEL FIAMBRERO [*]»

Acerca de lo que vuelve en lo real.
Marionetas del delirio.
R.S.I. en el lenguaje.
La erotización del significante.

En dos artículos titulados respectivamente *La Pérdida de Realidad en las Neurosis y Psicosis* y *Las Neurosis y las Psicosis*[7], Freud nos proporcionó informaciones interesantes sobre el problema de saber qué diferencia neurosis y psicosis. Intentaré enfatizar qué las diferencia en lo que hace a los trastornos que ambas producen en las relaciones del sujeto con la realidad.

Es también una oportunidad de recordar de manera fina y estructurada qué se debe entender, a propósito de las neurosis, por represión.

* «Charcutier» en francés. Para «charcuterie» se utiliza en España «tocinería» o el galicismo «charcutería». «Fiambrería» y «fiambrero» se utilizan en Argentina. [E.]

7. *AE*, 19, pp. 151–159 y 189–197

1

Freud subrayó hasta qué punto de las relaciones del sujeto con la realidad no son las mismas en la neurosis y en la psicosis. En particular, el carácter clínico del psicótico se distingue por esa relación profundamente pervertida con la realidad que se denomina un delirio. Esta gran diferencia de organización o de desorganización debe tener, dice Freud, una profunda razón estructural. ¿Cómo articular esta diferencia?

Cuando hablamos de neurosis hacemos cumplir cierto papel a una huida, a una evitación, donde un conflicto con la realidad tiene su parte. Se intenta designar a la función de la realidad en el desencadenamiento de la neurosis mediante la noción de traumatismo, que es una noción etiológica. Esto es una cosa, pero otra cosa es el momento de la neurosis en que se produce en el sujeto cierta ruptura con la realidad. ¿De qué realidad se trata? Freud lo subraya de entrada, la realidad sacrificada en la neurosis es una parte de la realidad *psíquica*.

Entramos ya aquí en una distinción muy importante: realidad no es homónimo de realidad exterior. En el momento en que se desencadena su neurosis, el sujeto elide, escotomiza como se dijo después, una parte de su realidad psíquica, o, en otro lenguaje, de su *id*. Esta parte es olvidada, pero continúa haciéndose oír. ¿Cómo? De una manera que toda mi enseñanza enfatiza: de manera simbólica.

Freud, en el primero de los artículos que citaba, evoca ese depósito que el sujeto pone aparte en la realidad, y en el que conserva recursos destinados a la construcción del mundo exterior: allí es donde la psicosis toma su material. La neurosis, dice Freud, es algo muy diferente, porque la realidad que el sujeto elidió en determinado momento, intenta hacerla volver a surgir prestándole una significación particular, un sentido secreto, que llamamos simbólico. Pero Freud no enfatiza este hecho de manera adecuada. En forma general, el modo impre-

sionista en que se utiliza el término simbólico, nunca ha sido precisado hasta ahora de manera verdaderamente conforme a lo que está en juego.

Les señalo al pasar que no siempre tengo la posibilidad de darles estas referencias al texto que algunos anhelan, porque es necesario que mi discurso mantenga continuidad. No obstante, les doy, me parece, las citas, cuando es necesario.

Muchos pasajes de la obra de Freud dan fe de que sentía la necesidad de una plena articulación del orden simbólico, porque eso es lo que para él está en juego en la neurosis. A ella le opone la psicosis, donde en un momento hubo ruptura, agujero, desgarro, hiancia, pero con la realidad exterior. En la neurosis, es en un segundo tiempo, y en la medida en que la realidad no está rearticulada plenamente de manera simbólica en el mundo exterior, cuando se produce en el sujeto huida parcial de la realidad, incapacidad de afrontar esa parte de la realidad, secretamente conservada. En la psicosis, en cambio, es verdaderamente la realidad misma la que está primero provista de un agujero, que luego el mundo fantasmático vendrá a colmar.

¿Podemos contentarnos con una definición tan simple, con una oposición tan somera entre neurosis y psicosis? De ningún modo, y Freud mismo precisa, luego de su lectura del texto de Schreber, que no basta con ver como están hechos los síntomas, que aún es necesario descubrir su mecanismo de formación. Partamos de la idea de que un agujero, una falla, un punto de ruptura en la estructura del mundo exterior, está colmado por la pieza agregada que es el fantasma psicótico. ¿Cómo explicarlo? Tenemos a nuestra disposición el mecanismo de proyección.

Comenzaré por él hoy, con particular insistencia, debido a que algunos de ustedes que trabajan los textos freudianos que ya comenté, me han hecho saber que retomando un pasaje cuya importancia señalé, estaban dudosos en cuanto al sentido que debía darse a un trozo, sin embargo muy claro, que se refiere a la alucinación episódica donde se muestran las virtuali-

dades paranoicas del hombre de los lobos. Al mismo tiempo que captan muy bien lo que subrayé diciendo *lo que fue rechazado de lo simbólico reaparece en lo real*, plantean una discusión sobre mi manera de traducir *el enfermo no quiere saber nada de ello en el sentido de la represión*. Sin embargo, actuar sobre lo reprimido mediante el mecanismo de la represión, es saber algo acerca de ello, porque la represión y el retorno de lo reprimido no son sino una sola y única cosa, expresada no en el lenguaje consciente del sujeto sino en otra parte. Algunos encuentran una dificultad porque no perciben que lo que está en juego es del orden de un saber.

Les daré otra cita, tomada del caso Schreber. En el momento en que Freud explica el mecanismo propio de la proyección que podría dar cuenta de la reaparición del fantasma en la realidad, se detiene, para observar que en este caso no podemos hablar pura y simplemente de proyección. Lo cual es harto evidente con sólo pensar cómo funciona ese mecanismo, por ejemplo, en el delirio de celos llamado proyectivo que consiste en imputar al cónyuge infidelidades de las que uno se siente imaginariamente culpable. Otra cosa es el delirio de persecución, que se manifiesta a través de intuiciones interpretativas en lo real. Estos son los términos en que se expresa Freud: *Es incorrecto decir que la sensación interiormente reprimida* —la *Verdrängung* es una simbolización, y *Unterdrückung*, indica sencillamente algo caído por debajo — *es proyectada de nuevo hacia el exterior* —esto es lo reprimido y el retorno de lo reprimido. *Deberíamos decir más bien que lo rechazado* —recuerdan quizás el tono de insistencia que el uso dio a esta palabra— *retorna del exterior*.

Este es un texto para agregar a los que ya cité en el mismo registro, textos que son pivotes. Precisamente, el texto de la *Verneinung* que comentó Hyppolite, permitió articular con precisión que hay un momento que, si puede decirse, es el origen de la simbolización. Entiendan bien: este origen no es un punto del desarrollo, responde a una exigencia; que la simbolización necesita un comienzo. Ahora bien, en todo momento

del desarrollo, puede producirse algo que es lo contrario de la *Bejahung*, una *Verneinung* de algún modo primitiva, cuya continuación es la *Verneinung* en sus consecuencias clínicas. La distinción de ambos mecanismos, *Verneinung* y *Bejahung*, es absolutamente esencial.

Sería mejor abandonar el término de *proyección*. Aquí está en juego algo que nada tiene que ver con esa proyección psicológica por la cual, por ejemplo, recibimos siempre todo lo que hacen aquellos hacia los cuales tenemos sentimientos algo mezclados, con al menos alguna perplejidad en lo tocante a sus intenciones. La proyección en la psicosis es muy diferente a todo esto, es el mecanismo que hace retornar del exterior lo que está preso en la *Verwerfung*, o sea lo que ha sido dejado fuera de la simbolización general que estructura al sujeto.

¿Qué es este juego de manos del que somos presa, este malabarismo entre lo simbólico, lo imaginario y lo real? Como no conocemos al malabarista podemos hacer la pregunta. La incluyo en el orden del día este año, pues permitirá definir lo que se denomina la relación con la realidad, y articular a la vez el objetivo del análisis, sin caer en las perpetuas confusiones que al respecto se hacen en la teoría analítica. Cuando se habla de adaptación a la realidad, ¿de qué se habla? Nadie puede responder si no se define qué es la realidad, lo cual no es asunto sencillo.

A fin de introducir el problema partiré de un elemento totalmente actual. No puede decirse, en efecto, que este seminario es tan sólo un comentario de textos, en el sentido de que se trataría de una pura y simple exégesis: estas cosas viven para nosotros en nuestra práctica cotidiana, en los controles, en el modo de dirigir nuestra interpretación, en el modo en que actuamos ante las resistencias.

Por ello tomaré un ejemplo de mi presentación de enfermos del viernes pasado.

2

Quienes asisten a mis presentaciones recuerdan que me vi enfrentado con dos personas en un único delirio, lo que se llama un delirio de a dos [*délire à deux*].

La hija, más aún que la madre, no fue fácil de examinar. Todo me hace pensar que había sido examinada y presentada antes de ocuparme yo de ella, y dada la función que cumplen los enfermos en un servicio docente, al menos una buena docena de veces. Por más delirante que uno sea, rápidamente se fastidia de este tipo de prácticas, y la paciente no estaba muy bien dispuesta.

Algunas cosas, empero, pudieron ser puestas en evidencia y en particular que el delirio paranoico, porque era una paranoica, en nada supone una base caracterial de orgullo, de desconfianza, de susceptibilidad, de rigidez psicológica como suele decirse. Esta joven al menos, junto a la cadena de interpretaciones, difícil de captar, de la que se sentía víctima, tenía por el contrario la impresión de que una persona tan gentil, tan buena como ella, y que para colmo había padecido además tantas pruebas, sólo podía gozar de una benevolencia, de una simpatía general, y, a decir verdad, su jefe de servicio, en el testimonio que daba de ella, siempre se refería a ella como una mujer encantadora y querida por todos.

En suma, luego de haber tenido las mayores dificultades para abordar el tema, me aproximé al centro de lo que estaba manifiestamente presente allí. Por supuesto, su preocupación fundamental era probarme que no tenía ningún elemento de reticencia, sin a la vez dar pie a la mala interpretación por parte del médico, de la que estaba segura por adelantado. De todos modos me confío que un día, en el pasillo, en el momento en que salía de su casa, tuvo que vérselas con una especie de mal educado, hecho que no tenía por qué asombrarla, pues era ese malvado hombre casado que era el amante regular de una

de sus vecinas de vida fácil.

Al pasar —no podía disimulármelo, todavía la hería— él le había dicho una palabra grosera, palabra grosera que no estaba dispuesta a repetirme, porque, tal como ella lo expresaba, eso la rebajaba. No obstante, cierta suavidad mía al acercarme a ella, había hecho que, luego de cinco minutos de entrevista, estuviésemos en buenos términos, y me confiesa entonces, con una risa de concesión, que al respecto ella no era totalmente inocente, porque ella también había dicho algo al pasar. Me confiesa ese algo con más facilidad que lo que escuchó: *Vengo del fiambrero*.

Naturalmente, soy como todo el mundo, caigo en las mismas faltas que ustedes, hago todo lo que les digo que no hagan. Aunque me salga bien, no dejo de estar equivocado. Una opinión verdadera no deja de ser una opinión desde el punto de vista de la ciencia, véase Spinoza. Si comprenden, mucho mejor, pero guárdenselo, lo importante no es comprender, sino alcanzar lo verdadero. Pero si lo alcanzan por azar, incluso si comprenden, no comprenden. Naturalmente, comprendo: lo que prueba que todos tenemos alguna cosita en común con los delirantes. Al igual que ustedes, tengo lo que tiene de delirante el hombre normal.

Vengo del fiambrero. Si me dicen que hay algo que entender ahí, puedo muy bien articular que hay una referencia al cochino. No dije *cochino*, dije *puerco*. Ella estaba muy de acuerdo, era lo que quería que comprendiese. Era también quizá, lo que quería que el otro comprendiese. Sólo que es precisamente lo que no hay que hacer. Lo que debe interesarnos es saber por qué, justamente, quería que el otro comprendiera eso, y por qué no se lo decía claramente sino por alusión. Si comprendo, paso, no me detengo en eso, porque ya comprendí. Esto les pone de manifiesto qué es entrar en el juego del paciente: es colaborar con su resistencia. La resistencia del paciente es siempre la de uno, y cuando una resistencia tiene éxito, es porque están metidos en ella hasta el cuello, porque comprenden. Comprenden, hacen mal. El asun-

to es precisamente comprender por qué se da algo a comprender. ¿Por qué dijo *Vengo del fiambrero*, y no *cochino*?

Limité mi comentario, pues no me alcanzaba el tiempo, a hacerles observar que ésta era una perla, y les mostré la analogía con el descubrimiento que consistió en percatarse un día de que algunos enfermos que se quejaban de alucinaciones auditivas, hacían manifiestamente movimientos de garganta, de labios, en otras palabras las articulaban ellos mismos. Aquí, no pasa lo mismo, es análogo, y es aún más interesante porque no es igual.

Dije: Vengo del fiambrero, y entonces, nos largó el asunto, ¿qué dijo él? Dijo: *Marrana*. Es la respuesta del pastor a la pastora: *hilo, aguja, mi alma, mi vida*, así ocurre en la existencia.

Detengámonos un momentito aquí. *Ahí lo tienen muy contento*, se dirán ustedes, *es lo que nos enseña: en la palabra, el sujeto recibe su propio mensaje en forma invertida*. Desengáñense, precisamente no es eso. El mensaje en juego no es idéntico, ni mucho menos, a la palabra, por lo menos en el sentido en que la articulo para ustedes como esa forma de mediación en la que el sujeto recibe su mensaje del otro en forma invertida.

Primero, ¿quién es este personaje? Ya lo dijimos, es un hombre casado, amante de una muchacha que es amiga de nuestra enferma y muy implicada en el deseo del que es víctima: ella es, no su centro, sino su personaje fundamental. Las relaciones de nuestra sujeto con esta pareja son ambiguas. Son ciertamente personajes persecutorios y hostiles, pero no son aprehendidos en forma demasiado reivindicativa, como pudieron darse cuenta con asombro los que estaban presentes en la entrevista. Las relaciones de la sujeto con el exterior se caracterizan más bien por la perplejidad: ¿cómo se pudo entonces, por chismes, por una petición, sin duda, llevarlas al hospital? El interés universal que se les concede tiende a repetirse. A ello se deben esos esbozos de elementos erotomaníacos que captamos en la observación. Hablando estrictamente,

no son erotómanas, pero están habitadas por la impresión de que se interesan por ellas.

¿Qué es *Marrana*? Es, en efecto, su mensaje, pero ¿no es más bien su propio mensaje?

Al comienzo de todo lo dicho, tenemos la intrusión de la susodicha vecina en la relación de estas dos mujeres aisladas, que permanecieron estrechamente unidas en la existencia, que no pudieron separarse en el momento del casamiento de la más joven, que huyeron súbitamente de la dramática situación que parece haberse creado en las relaciones conyugales de la joven, debido a las amenazas de su marido, el cual, según los certificados médicos, quería, ni más ni menos, cortarla en rodajas. Tenemos ahí la impresión de que la injuria del caso —el término *injuria* es allí esencial, siempre fue destacado en la fenomenología clínica de la paranoia— se ajusta con el proceso de defensa vía expulsión, a la que se sintieron obligadas a proceder en relación a la vecina, considerada como primordialmente invasora. Venía a golpear la puerta siempre que estaban arreglándose, o en el momento en que comenzaban algo, mientras estaban cenando o leyendo. Se trataba ante todo de alejar a esta persona esencialmente propensa a la intrusión. Las cosas sólo se volvieron problemáticas cuando esa expulsión, ese rechazo, esa negativa se realizó plenamente, quiero decir en el momento en que realmente la pusieron de patitas en la calle.

¿Debemos situar esto en el plano de la proyección, como un mecanismo de defensa? Toda la vida íntima de estas pacientes se desenvolvió fuera del elemento masculino, siempre hicieron de él un extraño con el que nunca se pusieron de acuerdo, el mundo para ellas era esencialmente femenino. ¿La relación que mantienen con personas de su propio sexo es acaso del tipo de la proyección, en la necesidad en que se encuentran ambas de permanecer encerradas en sí mismas, en pareja? ¿Está vinculada a esa fijación homosexual, en el sentido más amplio del término, que está en la base, dice Freud, de las relaciones sociales? Esto explicaría que, en el aislamiento

del mundo femenino en que viven ambas mujeres, ambas se encuentren en la posición, no de recibir del otro su mensaje, sino en la de decírselo ellas mismas al otro. ¿Acaso es la injuria el modo de defensa que vuelve de algún modo por reflexión en su relación, relación que es comprensible, a partir del momento en que está establecida, se extienda a todos los otros en cuanto tales, cualesquiera sean? Esto es concebible, y hace pensar que efectivamente se trata del propio mensaje del sujeto, y no del mensaje recibido en forma invertida.

¿Debemos detenernos aquí? Ciertamente no. Este análisis permite comprender que la paciente se siente rodeada de sentimientos hostiles. Pero el problema no es ése. Lo importante es que *Marrana* haya sido escuchado realmente, en lo real.

¿Quién habla? Ya que hay alucinación, es la realidad la que habla. Nuestras premisas lo implican, si planteamos que la realidad está constituida por sensaciones y percepciones. Al respecto no hay ambigüedad, no dice: *Tuve la impresión de que me respondía: Marrana*, dice: *—Dije: Vengo del fiambrero, y él me dijo: —Marrana.*

O bien nos contentamos con decir: *Miren, está alucinada*, o bien intentamos —puede parecer una empresa insensata, pero ¿el papel de los psicoanalistas hasta el presente no es dedicarse a empresas insensatas?— ir un poquitito más lejos.

En primer término, ¿se trata de la realidad de los objetos? ¿Quién suele hablar para nosotros en la realidad? ¿La realidad es precisamente cuando alguien nos habla? El interés de las observaciones que hice la vez pasada sobre el otro y el Otro, el otro con minúscula y el Otro con mayúscula, era hacerles notar que cuando el Otro con mayúscula habla, no es pura y simplemente la realidad ante la cual están, a saber, el individuo que articula. El Otro está más allá de esa realidad.

En la verdadera palabra, el Otro, es aquello ante lo cual se hacen reconocer. Pero sólo pueden hacerse reconocer por él porque él está de antemano reconocido. Debe estar reconocido para que puedan hacerse reconocer. Esta dimensión suplementaria, la reciprocidad, es necesaria para que valga esa pa-

labra cuyos ejemplos típicos di, *Tú eres mi amo* o *Tú eres mi mujer*, o también la palabra mentirosa, que siendo lo contrario, supone de igual modo el reconocimiento de un Otro absoluto, al que se apunta más allá de todo lo que pueden conocer, y para quien el reconocimiento sólo tiene valor precisamente porque está más allá de lo conocido. Ustedes lo instituyen en el reconocimiento, no como un puro y simple elemento de la realidad, un peón, una marioneta, sino un absoluto irreductible, de cuya existencia como sujeto depende el valor mismo de la palabra en la que se hacen reconocer. Algo nace ahí.

Diciéndole a alguien: *Tú eres mi mujer*, implícitamente le dicen *Yo (je) soy tu hombre*, pero primero le dicen *Tú eres mi mujer*, vale decir que la instituyen en la posición de ser reconocida por ustedes, mediante lo cual podrá reconocerlos. Esta palabra es entonces siempre un más allá del lenguaje. Un compromiso como éste, al igual que cualquier otra palabra, así fuese una mentira, condiciona todo el discurso que va a seguir y aquí, entiendo que discurso incluye actos, gestiones, contorsiones de las marionetas presas del juego, y la primera son ustedes mismos. A partir de una palabra se instituye un juego, comparable en todo a lo que sucede en *Alicia en el país de las maravillas*, cuando los servidores y los demás personajes de la corte de la reina se ponen a jugar a las cartas disfrazándose de cartas y transformándose ellos mismos en el rey de corazón, la reina de pique y el vales de diamantes. Una palabra los compromete a sostenerla por vuestro discurso, a negarla, recusarla o confirmarla, a refutarla, pero más aún puede llevarlos a muchas cosas que están en la regla del juego. Aunque la reina cambie a cada momento la regla, eso no cambiará para nada lo esencial: una vez entrados en el juego de los símbolos, siempre están obligados a comportarse según una regla.

En otros términos, cuando una marioneta habla, no habla ella sino alguien que está detrás. El asunto es saber cuál es la función del personaje que encontramos en esta ocasión. Podemos decir que, para el sujeto, manifiestamente habla algo real.

Nuestra paciente no dice que otro habla detrás de él, ella recibe de él su propia palabra, pero no invertida, su propia palabra está en el otro que es ella misma, el otro con minúscula, su reflejo en su espejo, su semejante. *Marrana* surge en ping-pong y ya no se sabe dónde estuvo el primer saque.

Que la palabra se expresa en lo real quiere decir que se expresa en la marioneta. El Otro en juego en esta situación no está más allá de la pareja, está más allá del sujeto mismo —es la estructura de la alusión: se indica a sí misma en un más allá de lo que dice—.

Intentemos ubicarnos a partir de este juego de a cuatro que implica lo que dije la vez pasada.

El *a* con minúscula, es el señor con quien se encuentra en el pasillo, la A mayúscula no existe. *a'* minúscula es quien dice *Vengo del fiambrero*. ¿Y de quién se dice *Vengo del fiambrero*? De *S*, *a* minúscula le dijo *Marrana*. La persona que nos habla, y que habló, en tanto delirante, *a'*, recibe sin duda en algún lado su propio mensaje en forma invertida, del otro con minúscula, y lo que ella dice concierne al mismo más allá que ella misma es en tanto sujeto, y del cual, por definición, sencillamente porque es sujeto humano, sólo puede hablar por alusión.

Sólo hay dos maneras de hablar de ese S, ese sujeto que somos radicalmente; o bien dirigirse verdaderamente al Otro, con mayúscula, y recibir de él el mensaje que lo concierne a uno en forma invertida; o bien indicar su dirección, su existencia bajo la forma de alusión. Si esta mujer es estrictamente una paranoica, es que el ciclo, para ella, entraña una exclusión del gran Otro. El circuito se cierra sobre los pequeños otros que son la marioneta que está frente a ella, que habla, y en la que resuena su mensaje, y ella misma, quien, en tanto que yo, es siempre otro y habla por alusión.

Esto es lo importante. Habla tan bien por alusión que no sabe qué dice. ¿Qué dice? Dice: *Vengo del fiambrero.* Ahora bien, ¿quién viene del fiambrero? Un cochino cortado en pedazos. Ella no sabe que lo dice, pero de todos modos lo dice.

Le dice sobre sí misma a ese otro a quien le habla: *Yo, la marrana, vengo del fiambrero, ya estoy disyunta, cuerpo fragmentado,* membra disjecta, *delirante, y mi mundo se cae en pedazos, al igual que yo*. Esto es lo que dice. Este modo de expresarse, por comprensible que parezca es, empero, es lo menos que se puede decir, un poquitito curioso. Todavía hay otra cosa, que afecta la temporalidad. Resulta claro, a partir de los comentarios de la paciente, que no se sabe quién habló primero. Todas las apariencias indican que no es nuestra paciente, al menos forzosamente. Nunca sabremos nada sobre este punto, porque no vamos a cronometrar las palabras desreales, pero si el desarrollo que acabo de hacer es correcto, si la respuesta es la alocución, vale decir lo que verdaderamente dice la paciente, el *Vengo del fiambrero* presupone la respuesta *Marrana*.

En la palabra verdadera, por el contrario, la alocución es la respuesta. La consagración del Otro como *mi mujer* o *mi amo* es lo que responde a la palabra, luego, en este caso, la respuesta presupone la alocución. El Otro está excluido verdaderamente en la palabra delirante, no hay verdad por detrás, hay tan poca que el sujeto mismo no le atribuye verdad alguna, y está frente a este fenómeno, bruto a fin de cuentas, en una realidad de perplejidad. Hace falta mucho tiempo antes de que intente restituir alrededor de esto un orden al que llamaremos orden delirante. No lo restituye, como se cree, por deducción y construcción, sino de una manera que como veremos más adelante no deja de estar relacionada con el fenómeno primitivo mismo.

Estando pues verdaderamente excluido el Otro, lo que concierne al sujeto es dicho realmente por el pequeño otro, por sombras de otro, o como se expresara nuestro Schreber para designar todos los seres humanos que encuentra, por hombrecitos *mal paridos*, o *hechos a la ligera*. El pequeño otro presenta, en efecto, un carácter irreal, tendiente a lo irreal.

La traducción que acabo de darles no es completamente

válida, hay resonancias en alemán que intento transmitir mediante la expresión *mal parido*.

3

Tras habernos interesado en la palabra, vamos ahora a interesarnos un poco en el lenguaje, al que precisamente se aplica la repartición triple de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real.

Indudablemente el cuidado con que Saussure elimina de su análisis del lenguaje la consideración de la articulación motora muestra claramente que distingue su autonomía. El discurso concreto es el lenguaje real y eso, el lenguaje, habla. Los registros de lo simbólico y de lo imaginario los encontramos en los otros dos términos con los que articula la estructura del lenguaje, es decir el significado y el significante.

El material significante, tal como siempre les digo que está, por ejemplo en esta mesa, en estos libros, es lo simbólico. Si las lenguas artificiales son estúpidas es porque siempre están hechas a partir de la significación. Alguien me recordaba hace poco las formas de deducción que regulan el esperanto, por las cuales cuando se conoce rana, se puede deducir sapo, renacuajo, escuerzo y todo lo que quieran. Le pregunté cómo se dice en esperanto *¡Mueran los sapos!,*[8] porque tendrá que deducirse de *¡Viva la policía!* Sólo esto basta para refutar la existencia de las lenguas artificiales, que intentan moldearse sobre la significación, razón por la cual no suelen ser utilizadas.

Luego está también la significación, que siempre remite a la significación. Obviamente, significante puede quedar metido ahí dentro a partir del momento en que le dan una signifi-

8. «Sapos». Nombre popular de la policía en el área del Caribe. [T.]

cación, en que crean otro significante en tanto que significante, algo en esa función de significación. Por eso podemos hablar del lenguaje. La participación significante-significado sin embargo se repetirá siempre. No hay dudas de que la significación es de la índole de lo imaginario. Es, al igual que lo imaginario, a fin de cuentas siempre evanescente, porque está ligada estrictamente a lo que les interesa, es decir a aquello en lo que están metidos. Si supieran que el hambre y el amor son lo mismo, serían como todos los animales, estarían verdaderamente motivados. Pero, gracias a la existencia del significante, vuestra pequeña significación personal —que es también de una genericidad absolutamente desesperante, humana, demasiado humana— los arrastra mucho más lejos. Como existe ese maldito sistema del significante del cual no han podido aún comprender ni cómo esta ahí, ni cómo existe, ni para qué sirve, ni adónde los lleva, él es quien los lleva a ustedes.

Cuando habla, el sujeto tiene a su disposición el conjunto del material de la lengua, y a partir de allí se forma el discurso concreto. Hay primero un conjunto sincrónico, la lengua en tanto sistema simultáneo de grupos de oposiciones estructurados, tenemos después lo que ocurre diacrónicamente, en el tiempo, que es el discurso. No podemos no poner el discurso en determinada dirección del tiempo, dirección definida de manera lineal, dice Saussure.

Le dejo la responsabilidad de esta afirmación. No porque la creo falsa; fundamentalmente es cierto que no hay discurso sin cierto orden temporal, y en consecuencia sin cierta sucesión concreta; aún cuando sea virtual. Si leo esta página comenzando por abajo y subiendo al revés, no pasará lo mismo que si leo en dirección adecuada, y en algunos casos, esto puede engendrar una grave confusión. Pero no es totalmente exacto que sea una simple línea, es más probable que sea un conjunto de líneas, un pentagrama. El discurso se instala en este diacronismo.

La existencia sincrónica del significante está caracterizada suficientemente en el hablar delirante por una modificación

que ya señalé aquí, a saber que algunos de sus elementos se aíslan, se hacen más pesados, adquieren un valor, una fuerza de inercia particular, se cargan de significación, de una significación a secas. El libro de Schreber está sembrado de ellos.

Tomen una palabra como por ejemplo *Nervenanhang*, adjunción de nervios, palabra de la lengua fundamental. Schreber diferencia perfectamente las palabras que le surgieron de manera inspirada, precisamente por vía de *Nervenanhang*, que le fueron repetidas en su significación electiva que no siempre entiende exactamente. *Seelenmord*, asesinato del alma, por ejemplo, es otra de estas palabras, para él problemática, pero que él sabe que tiene un sentido particular. Por lo demás, habla de todo esto en un discurso que es en verdad el nuestro, y su libro, debo decirlo, está escrito notablemente, claro y ágil. Más aún, es tan coherente como muchos de los sistemas filosóficos de nuestra época, en que a cada rato vemos a algún señor a quien le pica de golpe, en una vuelta del camino, no sé qué bicho que le hace descubrir que el bovarismo y la duración son la clave del mundo, y reconstruye todo el mundo alrededor de esa noción, sin que uno sepa por qué escogió ésa y no otra. No me parece que el sistema de Schreber sea menos valioso que el de esos filósofos cuyo tema general acabo de perfilar. Y Freud descubre, cuando llega al término de su desarrollo, que en el fondo ese tipo escribió cosas estupendas, que se parecen a lo que yo, Freud, he descrito.

Este libro, escrito entonces en discurso común, señala las palabras que adquirieron para el sujeto ese peso tan particular. Lo llamaremos una erotización, y evitaremos las explicaciones demasiado simples. Cuando el significante está cargado de este modo, el sujeto se da perfectamente cuenta. En el momento en que Schreber emplea el término instancia —él también tiene sus pequeñas instancias— para definir las diversas fuerzas articuladas del mundo que le ha tocado, dice: *Instancia es mío, no me lo dijeron los otros, es mi discurso común.*

¿Qué pasa a nivel de la significación? La injuria es

siempre una ruptura del sistema del lenguaje, la palabra amorosa también. Que *Marrana* esté cargada de un sentido oscuro, cosa probable, o no, con ello ya tenemos la indicación de la disociación. Esta significación como toda significación que se respete, remite a otra significación. Es precisamente lo que aquí caracteriza la alusión. Diciendo *Vengo del fiambrero*, la paciente nos indica que esto remite a otra significación. Desde luego, es un poco oblicuo, ella prefiere que yo entienda.

Cuídense de la gente que les dice: *Usted comprende*. Siempre lo hacen para que uno vaya a donde no había que ir. Es lo que ella hace: *Usted comprende bien*, quiere decir que ella misma no está muy segura de la significación, y que ésta remite, no tanto a un sistema de significación continuo y ajustable, sino a la significación en tanto inefable, a la significación intrínseca de su realidad propia, de su fragmentación personal.

Luego, está lo real, la articulación real de verdad verdad, que por un juego de manos pasa al otro. La palabra real, quiero decir, la palabra en tanto articulada, aparece en otro punto del campo, pero no en cualquiera, sino en el otro, la marioneta, en tanto que elemento del mundo exterior.

El S mayúscula, cuyo medio es la palabra, el análisis muestra que no es lo que piensa el vulgo. Está la persona real que está ante uno en tanto ocupa lugar —en la presencia de un ser humano está eso, ocupa lugar, en su consultorio pueden entrar a lo sumo diez personas, no ciento cincuenta— está lo que ven, que manifiestamente los cautiva, y es capaz de hacer que de repente se echen en sus brazos, acto inconsiderado que es del orden imaginario; y luego está el Otro que mencionábamos, que también puede ser el sujeto, pero que no es el reflejo de lo que tiene enfrente, y tampoco es simplemente lo que se produce cuando se ven verse.

Si lo que digo no es cierto, Freud nunca ha dicho la verdad, porque el inconsciente quiere decir eso.

Hay varias alteridades posibles, y veremos cómo se manifiestan en un delirio completo como el de Schreber. Tenemos

primero el día y la noche, el sol y la luna, esas cosas que siempre vuelven al mismo lugar, y a las que Schreber llama el orden natural del mundo. Existe la alteridad del Otro que corresponde al S, es decir el gran Otro, sujeto que no conocemos, el Otro que es de la índole de lo simbólico, el Otro al que nos dirigirnos más allá de lo que vemos. En el medio, están los objetos. Y luego, a nivel del S hay algo que es de la dimensión de lo imaginario, el yo y el cuerpo, fragmentado o no, pero más bien fragmentado.

Interrumpiré por hoy aquí. Este análisis de estructura esboza lo que les diré la vez que viene.

Trataremos de comprender, a partir de este cuadrito, lo que ocurre en Schreber, el delirante llegado a su completo florecimiento y, a fin de cuentas, perfectamente adaptado. Schreber se caracteriza, en efecto, por nunca dejar de patinar a toda velocidad, pero estaba tan bien adaptado, que el director del sanatorio decía de él: *Es tan amable*.

Tenemos la suerte de tener ahí un hombre que nos comunica todo su sistema delirante, en el momento en que éste ha llegado a su pleno florecimento. Antes de preguntarnos cómo entró en él, y de hacer la historia de la *Pre-psychotic Phase* antes de tomar las cosas en el sentido de la génesis, como siempre se hace, cosa que es la fuente de inexplicables confusiones, vamos a verlas tal como nos son dadas en la observación de Freud, quien nunca tuvo más que este libro, quien nunca vio al paciente.

Percibirán cómo se modifican los diferentes elementos de un sistema construido en función de las coordenadas del lenguaje. Este abordaje es ciertamente legítimo, tratándose de un caso que sólo nos es dado a través de un libro, y nos permitirá reconstruir eficazmente su dinámica. Pero comenzaremos por su dialéctica.

7 DE DICIEMBRE DE 1955

TEMÁTICA Y ESTRUCTURA DEL FENÓMENO PSICÓTICO

V

DE UN DIOS QUE ENGAÑA Y DE UNO QUE NO ENGAÑA

La psicosis no es un simple hecho de lenguaje.
El dialecto de los síntomas.
Que hermoso sería ser una mujer…
Dios y la ciencia.
El Dios de Schreber.

Vimos en mi presentación, el otro día, un enfermo grave.

Era un caso clínico que ciertamente no elegí, pero que de algún modo hacía jugar a cielo abierto el inconsciente, en su dificultad para pasar en el discurso analítico. Lo hacía jugar a cielo abierto, porque, debido a circunstancias excepcionales, todo lo que en otro sujeto hubiese estado reprimido, estaba sostenido en él por otro lenguaje, ese lenguaje de alcance algo reducido que se llama un dialecto.

En esta ocasión, el dialecto corso había funcionado para este sujeto en condiciones que acentuaban aún más la función de particularización propia de todo dialecto. En efecto, había vivido desde su infancia en París, hijo único de padres sumamente encerrados en sus leyes propias, quienes utilizaban exclusivamente el dialecto corso. Las perpetuas querellas de ambos personajes parentales, manifestaciones ambivalentes de su fuerte vínculo y del temor a ver llegar a la mujer, el objeto extranjero, se desarrollaban a cielo abierto, sumiéndolo del modo más directo en su intimidad conyugal. Todo esto en dia-

lecto corso. Nada de lo que sucedía en la casa se concebía sino en dialecto corso. Había dos mundos, el de la elite, el del dialecto corso, y luego lo que sucedía fuera. Esta separación todavía estaba presente en la vida del sujeto, quien nos relató la diferencia de sus relaciones con el mundo cuando estaba frente a su madre y en el momento en que se paseaba por la calle.

¿Cuál era el resultado? Es el caso más demostrativo. Resultaban dos cosas. La primera, evidente en el interrogatorio, era la dificultad que tenía para volver a evocar cualquier cosa en el viejo registro, es decir, para expresarse en el dialecto de su infancia, el único que hablaba con su madre. Cuando le pedí que se expresase en ese dialecto, que me repitiese comentarios que había podido intercambiar con su padre, por ejemplo, me respondió: *no puedo sacarlo*. Por otra parte, se veía en él una neurosis, huellas de un comportamiento que permitía adivinar un mecanismo que puede llamarse —es un término que siempre empleo con prudencia— regresivo. En particular, su manera peculiar de ejercer su genitalidad tendía a confundirse en el plano imaginativo con una actitud regresiva de las funciones excremenciales. Pero todo lo que es del orden de lo que está habitualmente reprimido, todo el contenido comúnmente expresado mediante síntomas neuróticos, era perfectamente cristalino, y no tuve dificultades en hacérselo expresar. Le era mucho más fácil expresarlo debido a que estaba sostenido por el lenguaje de los otros.

Utilicé la comparación con una censura ejercida sobre un periódico, no sólo de tiraje sumamente limitado, sino redactado en un dialecto que sólo sería comprensible para un número exageradamente mínimo de personas. El establecimiento del discurso común, casi diría del discurso público, es un factor importante en la función propia del mecanismo de represión. Este depende en sí mismo de la imposibilidad de acordar con el discurso cierto pasado de la palabra del sujeto, vinculado, como Freud lo subrayó, al mundo propio de las relaciones infantiles. Precisamente, en la lengua primitiva, sigue funcio-

nando ese pasado de la palabra. Ahora bien, para este sujeto, esa lengua es su dialecto corso, en el cual podía decir las cosas más extraordinarias, por ejemplo arrojarle a su padre: *Si no te vas de aquí, te voy a botar al mal.* Estas cosas, que podrían también ser dichas por un neurótico que hubiese tenido que construir su neurosis de modo diferente, estaban ahí a cielo abierto, en el registro de la otra lengua, no sólo dialectal, sino interfamiliar.

¿Qué es la represión para el neurótico? Es una lengua, otra lengua que fabrica con sus síntomas, es decir, si es un histérico o un obsesivo, con la dialéctica imaginaria de él y el otro. El síntoma neurótico cumple el papel de la lengua que permite expresar la represión. Esto hace palpar realmente que la represión y el retorno de lo reprimido son una única y sola cosa, el revés y el derecho de un sólo y único proceso.

Estos comentarios no son ajenos a nuestro problema.

1

¿Cuál es nuestro método a propósito del presidente Schreber?

Indiscutiblemente éste se expresó en el discurso común para explicar lo que le ocurrió, y que todavía persistía en el momento de la redacción de su obra. Este testimonio da fe de transformaciones estructurales que sin duda deben considerarse reales, pero lo verbal predomina, puesto que la prueba de ello la tenemos por intermedio del testimonio escrito del sujeto.

Procedamos metódicamente. Avanzamos en el análisis de este territorio, las psicosis, a partir del conocimiento que tenemos de la importancia de la palabra en la estructuración de los síntomas psiconeuróticos. No decimos que la psicosis tiene la misma etiología que la neurosis, tampoco decimos, ni mucho

menos, que al igual que la neurosis es un puro y simple hecho de lenguaje. Señalamos simplemente que es muy fecunda en cuanto a lo que puede expresar en el discurso. Prueba de ello es la obra que nos legó el presidente Schreber, y hacia la que atrajo nuestra mirada la atención casi fascinada de Freud, quien, en base a esos testimonios, y por un análisis interno, mostró cómo estaba estructurado ese mundo. Así procederemos, a partir del discurso del sujeto, y ello nos permitirá acercarnos a los mecanismos constitutivos de la psicosis.

Tengan claro que habrá que ir metódicamente, paso a paso, no saltar los relieves, bajo pretexto de que se vislumbra una analogía superficial con el mecanismo de la neurosis. En suma, no hacer nada de lo que tan a menudo se hace en la literatura.

El susodicho Katan, por ejemplo, quien se interesó especialmente en el caso Schreber, da por supuesto que el origen de su psicosis debe situarse en su lucha contra la masturbación amenazadora, provocada por sus cargas eróticas homosexuales sobre el personaje que formó el prototipo y a la vez el núcleo de su sistema persecutorio, a saber, el profesor Flechsig. Esto habría llevado al presidente Schreber hasta el punto de subvertir la realidad, es decir hasta reconstruirla, tras un corto período de *crepúsculo del mundo*, en un mundo nuevo, irreal, en el que no tenía que ceder ante esa masturbación considerada como tan amenazante. ¿No sienten todos que un mecanismo de esta especie, si bien es cierto se ejerce en cierta articulación en las neurosis, tendría aquí resultados totalmente desproporcionados?

El presidente Schreber relata con toda claridad las primeras fases de su psicosis. Y nos da la atestación de que entre el primer brote de lo psicótico, fase llamada no sin fundamento pre-psicótica, y el apogeo de estabilización en que escribió su obra, tuvo un fantasma que se expresa con estas palabras: *sería algo hermoso ser una mujer sufriendo el acoplamiento*.

Subraya el carácter de imaginación de este pensamiento que lo sorprende, precisando a la vez haberlo experimentado

con indignación. Hay ahí una suerte de conflicto moral. Estamos en presencia de un fenómeno —y como el termino jamás se emplea, ya no se sabe clasificar las cosas— que es un fenómeno preconsciente. Pertenece a ese orden preconsciente que Freud hace intervenir en la dinámica del sueño, y al que da tanta importancia en la *Traumdeutung*.

Se tiene claramente la impresión de que eso parte del yo. El énfasis puesto que ese *sería hermoso*… tiene todo el carácter de pensamiento seductor, que el ego está lejos de desconocer.

En un pasaje de la *Traumdeutung* dedicado a los sueños de castigo, Freud admite que en el mismo nivel donde intervienen en el sueño los deseos del inconsciente, puede presentarse otro mecanismo que el que se apoya en la oposición consciente-inconsciente: *el mecanismo de formación,* dice Freud, *se vuelve mucho más transparente cuando se sustituye la oposición de lo consciente y lo inconsciente, por la del yo y lo reprimido.*

Esto está escrito en un momento en que la noción de yo no ha sido elaborada aún en doctrina por Freud, pero aprecian sin embargo que ya está presente en su mente. *Señalemos aquí solamente que los sueños de castigo no están vinculados necesariamente con la persistencia de sueños dolorosos, nacen en cambio a menudo, parece, cuando esos sueños del día son de naturaleza apaciguante, pero expresan satisfacciones interiores. Todos esos pensamientos prohibidos son reemplazados en este concepto manifiesto del sueño por su contrario. El carácter esencial de los sueños de castigo me parece entonces ser el siguiente: los produce no un deseo inconsciente originado en lo reprimido, sino un deseo de sentido contrario que se realiza contra éste, deseo de castigo que aunque inconsciente, más exactamente preconsciente, pertenece al yo.*

Todos los que siguen el camino por donde los llevo poco a poco, atrayendo vuestra atención sobre un mecanismo distinto de la *Verneinung*, que se ve emerger todo el tiempo en el discurso de Freud, encontrarán allí una vez más la necesidad de

distinguir entre algo que fue y algo que no fue simbolizado.

¿Qué relación hay entre la emergencia en el yo —de una manera, lo subrayo, no conflictiva— del pensamiento *sería hermoso ser una mujer sufriendo el acoplamiento*, y la concepción en la que florecerá el delirio llegado a su punto culminante, a saber, que el hombre debe ser la mujer permanente de Dios? Hay razones, sin duda alguna, para relacionar ambos términos: la primera aparición de ese pensamiento que atraviesa la mente de Schreber, aparentemente sano entonces el estado terminal del delirio, que lo sitúa a él mismo como ser completamente feminizado, una mujer, así lo dice, frente a un personaje omnipotente con el que tiene relaciones eróticas permanentes. El pensamiento del comienzo se presenta legítimamente como el atisbo del tema final. Pero no por ello debemos descuidar las etapas, las crisis que lo hicieron pasar de un pensamiento tan fugaz a una conducta y a un discurso tan firmemente delirantes como los suyos.

No está dicho de antemano que los mecanismos en causa sean homogéneos a los mecanismos que encontramos habitualmente en las neurosis, principalmente la represión.

Desde luego, para percatarnos de ello debemos comenzar por comprender qué quiere decir la represión, a saber, que está estructurada como un fenómeno de lenguaje.

Está planteada la pregunta de saber si nos encontramos ante un mecanismo propiamente psicótico que sería imaginario y que iría, desde el primer atisbo de una identificación y de una captura en la imagen femenina, hasta el florecimiento de un sistema del mundo donde el sujeto está absorbido completamente en su imaginación de identificación femenina.

Lo que digo, que es casi demasiado artificial, indica claramente en qué dirección debemos investigar a fin de resolver nuestro problema. No tenemos otro medio para hacerlo sino seguir sus huellas en el único elemento que poseemos, a saber, el documento mismo, el discurso del sujeto. Por eso, los introduje la vez pasada a lo que debe orientar nuestra investigación, a saber, la estructura de ese discurso mismo.

2

Comencé distinguiendo las tres esferas de la palabra en cuanto tal. Recordarán que podemos, en el seno mismo del fenómeno de la palabra, integrar los tres planos de lo simbólico, representado por el significante, de lo imaginario representado por la significación, y de lo real que es el discurso realmente pronunciado en su dimensión diacrónica.

Él dispone de todo un material significante que es su lengua, materna o no, y lo utiliza para hacer que las significaciones pasen a lo real. No es lo mismo estar más o menos cautivado, capturado en una significación, y expresar esa significación en un discurso destinado a comunicarla, que ponerla de acuerdo con las demás significaciones diversamente admitidas. En este término, *admitido*, está el resorte de lo que hace del discurso común, un discurso comúnmente admitido.

La noción de discurso es fundamental. Incluso para lo que llamamos objetividad, el mundo objetivado por la ciencia, el discurso es esencial, pues el mundo de la ciencia, que siempre se pierde de vista, es ante todo comunicable, se encarna en comunicaciones científicas. Así hayan ustedes logrado el experimento más sensacional, si otro no puede volver a hacerlo después de que lo hayan comunicado, no sirve para nada. Con este criterio se comprueba que algo no está aceptado científicamente.

Cuando hice el cuadro de tres entradas, localicé las diferentes relaciones en las cuales podemos analizar el discurso delirante. Este esquema no es el esquema del mundo, es la condición fundamental de toda relación. En sentido vertical, tenemos el registro del sujeto, de la palabra y del orden de la alteridad en cuanto tal, del Otro. El punto pivote de la función de la palabra es la subjetividad del Otro, es decir el hecho de que el Otro es esencialmente el que es capaz, al igual que el sujeto, de convencer y mentir. Cuando dije que en ese Otro

debe haber un sector de objetos totalmente reales, es obvio que esta introducción de la realidad es siempre función de la palabra. Para que algo, sea lo que fuere, pueda referirse, respecto al sujeto y al Otro, a algún fundamento en lo real, es necesario que haya en algún lado, algo que no engañe. El correlato dialéctico de la estructura fundamental que hace de la palabra de sujeto a sujeto una palabra que puede engañar, es que también haya algo que no engañe.

Esta función, obsérvenlo bien, se cumple en formas muy diversas según las áreas culturales en las que está en obra la función eterna de la palabra. Sería un error creer que siempre son los mismos elementos, igualmente calificados, los que han cumplido esta función.

Fíjense en Aristóteles. Cuanto nos dice es perfectamente comunicable, y, no obstante, la posición del elemento no engañoso es esencialmente diferente en él y en nosotros. ¿Dónde está ese elemento en nosotros?

Pues bien, piensen lo que piensen las mentes que sólo se atienen a las apariencias, que suele ser el caso de los espíritus más decididos, y aún de los más positivistas de ustedes, los más liberados incluso de toda idea religiosa, el sólo hecho de vivir en este punto preciso de la evolución de las ideas humanas, no les exime de lo que está franca y rigurosamente formulado en la meditación de Descartes, sobre Dios en tanto que no puede engañarnos.

Hasta tal punto es esto así, que un personaje tan lúcido como Einstein cuando se trataba de la manipulación del orden simbólico que era el suyo, lo recordó claramente: *Dios, decía, es astuto, pero honesto.* La noción de que lo real, por delicado de penetrar que sea, no puede jugarnos sucio, que no nos engañará adrede, es, aunque nadie repare realmente en ello, esencial a la constitución del mundo de la ciencia.

Dicho esto, admito que la referencia al Dios no engañoso, único principio admitido, está fundada en los resultados obtenidos de la ciencia. Nunca, en efecto, hemos comprobado nada que nos muestre en el fondo de la naturaleza a un demo-

nio engañoso. Pero de todos modos es un acto de fe que fue necesario en los primeros pasos de la ciencia y de la constitución de la ciencia experimental. Resulta obvio para nosotros que la materia no es tramposa, que nada hace adrede para arruinar nuestros experimentos y reventar nuestras máquinas. Eso ocurre, pero es porque nos equivocamos, no es cuestión de que nos engañe. Este paso no estaba servido en bandeja. Fue necesaria nada menos que la tradición judeocristiana para que pudiese darse con tanta seguridad.

Si la emergencia de la ciencia tal como la hemos constituido, con la tenacidad, la obstinación y la audacia que caracterizan su desarrollo, se produjo en el seno de esta tradición, es realmente porque postuló un principio único en la base, no sólo del universo, sino de la ley. No sólo el universo fue creado *ex-nihilo*, sino también la ley; ahí es donde se juega el debate de cierto racionalismo y cierto voluntarismo, que atormentó, atormenta aún a los teólogos. ¿Depende el criterio del bien y del mal de lo que podría llamarse el capricho de Dios?

La radicalidad del pensamiento judeocristiano permitió en ese punto el paso decisivo, para el cual la expresión de acto de fe no es inadecuada, y que consiste en postular que hay algo que es absolutamente no engañoso. Que este paso se reduzca a este acto, es algo esencial. Reflexionemos solamente en lo que sucedería, a la velocidad con que se va ahora, si nos percatáramos de que no sólo hay un protón, un mesón, etc., sino un elemento con el que no se había contado, un miembro de más en la mecánica atómica, un personaje que mintiese. Entonces, ya no reiríamos.

Para Aristóteles las cosas son totalmente distintas. ¿Qué aseguraba, en la naturaleza, la no-mentira del Otro en tanto que real? Las cosas en tanto vuelven siempre al mismo lugar, a saber, las esferas celestes. La noción de las esferas celestes como lo que es incorruptible en el mundo, lo que tiene otra esencia, divina, habitó largo tiempo el pensamiento cristiano mismo, la tradición cristiana medieval que era heredera de ese pensamiento antiguo. No se trataba sólo de una herencia esco-

lástica, pues ésta es una noción, puede decirse, natural del hombre, y somos nosotros quienes estamos en una posición excepcional al no preocuparnos ya por lo que ocurre en la esfera celeste. Hasta una época muy reciente, la presencia mental de lo que ocurre en el cielo como referencia esencial está comprobada en todas las culturas, inclusive en aquellas cuya astronomía nos asegura del estado muy avanzado de sus observaciones y sus reflexiones. Nuestra cultura es una excepción, desde el momento en que consintió, muy tardíamente, en tomar al pie de la letra a la tradición judeocristiana. Hasta entonces era imposible despegar el pensamiento tanto de los filósofos como de los teólogos, por tanto de los físicos, de la idea de la esencia superior de las esferas celestes. La medida es su testigo materializado —pero somos nosotros quienes lo decimos—; en sí, la medida es el testigo de lo que no engaña.

En verdad, sólo nuestra cultura presenta ese rasgo —común a todos los que están aquí, creo, excepto algunos que pueden haber tenido ciertas curiosidades astronómicas— ese rasgo de nunca pensar en el retorno regular de los astros y los planetas, ni tampoco en los eclipses. No tiene para nosotros la menor importancia, sabemos que todo eso funciona. Hay un mundo entre lo que se llama, con un término que no me gusta, la *mentalidad* de gente como nosotros —para quienes la garantía de todo lo que pasa en la naturaleza es un simple principio, a saber, que ella no sabría engañarnos, que en algún lado hay algo que garantiza la verdad de la realidad, y que Descartes afirma bajo la forma de su Dios no engañoso— y, por otro lado, la posición normal, natural, la más común, la que aparece en el espíritu de la gran mayoría de las culturas, que consiste en ubicar la garantía de la realidad en el cielo, cualquiera sea el modo en que se lo represente.

El desarrollo que acabo de hacer no deja de tener relación con nuestro objetivo, ya que de inmediato estamos en la trama del primer capítulo de las *Memorias* del presidente Schreber, que trata del sistema de las estrellas como artículo esencial, lo

cual es más bien inesperado, de la lucha contra la masturbación.

3

La exposición está entrecortada por lecturas de las Memorias de un neurópata*, capítulo 1, págs. 25-30*

Según esta teoría cada nervio del intelecto representa la entera individualidad espiritual del hombre, lleva inscrito, por así decir, la totalidad de los recuerdos. Se trata de una teoría sumamente elaborada, cuya posición no sería difícil de encontrar, aunque sólo fuese como una etapa de la discusión, en obras científicas reconocidas. Por un mecanismo de imaginación que no es excepcional, palpamos el vínculo de la noción de alma con la de perpetuidad de las impresiones. El fundamento del concepto de alma en la exigencia de conservación de las impresiones imaginarias, es allí claro. Casi diría que ahí está el fundamento, no digo la prueba, de la creencia en la inmortalidad del alma. Hay algo irresistible cuando el sujeto se considera a sí mismo: no sólo no puede no concebir que existe, sino más aún, no puede no concebir que una impresión participa de su perpetuidad. Hasta aquí nuestro delirante no delira más que un sector muy vasto de la humanidad, por no decir que le es coextensivo.

Continuación de la lectura

No estamos lejos del universo espinoziano, en tanto se

funda en la coexistencia del atributo del pensamiento y del atributo de la extensión. Dimensión sumamente interesante para situar la cualidad imaginaria de ciertas etapas del pensamiento filosófico.

Continuación de la lectura

Veremos más adelante por qué Schreber partió de la noción de Dios. Este punto de partida está vinculado sin duda a su discurso más reciente, en el que sistematiza su delirio para comunicárnoslo. Ya lo ven preso de este dilema: ¿quién va a atraer hacia sí más rayos, él o ese Dios con el que tiene una perpetua relación erótica? ¿Va Schreber a conquistar el amor de Dios hasta poner en peligro su existencia, o va Dios a poseer a Schreber, y luego dejarlo plantado? Esbozo el problema de manera humorística, pero no tiene nada de divertido, puesto que es el texto del delirio de un enfermo.

En su experiencia, hay divergencia entre el Dios que para él es el revés del mundo —y si no es exactamente el mismo del que les hablaba hace rato, que está vinculado a cierta concepción de la equivalencia de Dios y de la extensión, es de todos modos la garantía de que la extensión no es ilusoria— y, por otra parte, ese Dios con el cual, en la experiencia más cruda, tiene relaciones cual si fuese un organismo viviente, el Dios viviente, como lo llama.

Si se le presenta la contradicción entre estos dos términos, por supuesto que no es en un plano de lógica formal. Nuestro enfermo no ha llegado a tanto, nosotros tampoco por cierto. Las famosas contradicciones de la lógica formal no tienen por que ser más operantes en el que en cualquiera de nosotros, que hacemos coexistir perfectamente en nuestra mente —salvo en los momentos en que se nos provoca a la discusión y nos volvemos muy quisquillosos en cuanto a la lógica formal — los sistemas más heterogéneos, incluso más discordantes, en una simultaneidad en que esa lógica parece completamente

olvidada; que cada uno se remita a su experiencia personal. No hay contradicción lógica, hay una contradicción vivida, viviente, seriamente planteada y vivazmente experimentada por el sujeto, entre el Dios casi espinoziano cuya sombra, cuyo esbozo imaginario conserva, y ese que mantiene con él esa relación erótica de la que le da fe perpetuamente.

Se plantea la pregunta, en modo alguno metafísica, acerca de lo tocante a la vivencia real del psicótico. No hemos llegado al punto de poder contestarla, y quizás en ningún momento tenga sentido para nosotros. Nuestro trabajo es situar estructuralmente el discurso que da fe de las relaciones eróticas del sujeto con el Dios viviente, que es también el que, por intermedio de esos rayos divinos, y de toda una procesión de formas y emanaciones, le habla, expresándose en esa lengua desestructurada desde el punto de vista de la lengua común, pero asimismo reestructurada sobre relaciones más fundamentales, que él llama la *lengua fundamental*.

Continuación de la lectura

Pasamos ahora a un surgimiento que sorprende, respecto al discurso en su conjunto, de las creencias más antiguas: Dios es el amo del sol y de la lluvia.

Continuación de la lectura

No podemos dejar de percibir aquí el vínculo de la relación imaginaria con los rayos divinos. Tengo la impresión de que hubo en Freud referencia literaria cuando insiste, a propósito de la represión, sobre la existencia de una doble polaridad: sin duda algo está reprimido, rechazado, pero es también atraído por lo que ya fue reprimido anteriormente. No podemos dejar de reconocer al pasar la sorprendente analogía de

esta dinámica con el sentimiento expresado por Schreber en la articulación de su experiencia.

Les señalaba recién la divergencia que experimenta entre dos exigencias de la presencia divina, la que justifica el mantenimiento a su alrededor del decorado del mundo exterior —verán hasta qué punto esta expresión se justifica— y la del Dios que experimenta como la pareja de esa oscilación de fuerza viviente que se volverá la dimensión en la que de ahí en adelante sufrirá y palpitará. Esta divergencia se resuelve para él en estos términos: *La verdad total quizá se encuentra a la manera de una cuarta dimensión, bajo la forma de la diagonal de esas líneas de representación, que es inconcebible para el hombre.*

Se sale del paso, ¿no es así?, como se suele hacer en el lenguaje de esa comunicación por demás desigual a su objeto que se llama la metafísica, cuando no se sabe de manera alguna cómo conciliar dos términos, por ejemplo, la libertad y la necesidad trascendente. Se limitan a decir que en algún lado hay una cuarta dimensión y una diagonal en donde halan ambos extremos de la cadena. Esta dialéctica, perfectamente manifiesta en todo ejercicio del discurso, no puede escapárseles.

Continuación de la lectura

A fin de cuentas, Dios sólo tiene una relación completa, auténtica, con cadáveres. Dios nada comprende de los seres vivos, su omnipresencia sólo percibe las cosas desde afuera, nunca desde dentro. Estas son proposiciones que no parecen obvias, ni exigidas por la coherencia del sistema, tal como podríamos concebirla nosotros.

Retomaré la vez que viene este punto, con más énfasis. Pero ven ya que la relación psicótica en su grado último de desarrollo, implica la introducción de la dialéctica fundamental del engaño en una dimensión, si puede decirse, transversal con respecto a la relación auténtica. El sujeto puede hablarle

al Otro en tanto se trata con él de fe o de fingimiento, pero aquí es en la dimensión de un imaginario padecido —característica fundamental de lo imaginario— donde se produce como un fenómeno pasivo, como una experiencia vivida del sujeto, ese ejercicio permanente del engaño que llega a subvertir cualquier orden, mítico o no, en el pensamiento mismo. Que el mundo, tal como lo verán desarrollarse en el discurso del sujeto, se transforme en lo que llamamos una fantasmagoría, pero que para él es lo más cierto de su vivencia, se debe a ese juego de engaño que mantiene, no con un otro que sería su semejante, sino con ese ser primero, garante mismo de lo real.

El propio Schreber señala muy bien que de ningún modo estaba preparado por sus categorías anteriores para esta experiencia viviente del Dios infinito; hasta entonces esos asuntos no tenían ninguna especie de interés para él, y, mucho más que un ateo, era un indiferente.

Puede decirse que, en este delirio, Dios es esencialmente el término polar en relación a la megalomanía del sujeto, pero lo es en tanto que Dios está atrapado en su propio juego. El delirio de Schreber nos explicará, en efecto, que Dios, por haber querido captar sus fuerzas y hacer de él el desecho, la basura, la carroña, objeto de todos los esfuerzos de destrucción que permitió a su modo intermedio efectuar, queda atrapado en su propio juego. El gran peligro de Dios es, a fin de cuentas, amar demasiado a Schreber, esa zona transversalmente transversal.

Tendremos que estructurar la relación de lo que garantiza lo real en el otro, es decir, la presencia y la existencia del mundo estable de Dios, con el sujeto Schreber en tanto realidad organice, cuerpo fragmentado. Veremos, tomando prestadas algunas referencias a la literatura analítica, que gran parte de sus fantasmas, de sus alucinaciones, de su construcción milagrosa o maravillosa, está hecha con elementos en que se reconocen claramente toda suerte de equivalencias corporales. Veremos lo que representa orgánicamente, por ejemplo, la

alucinación de los hombrecitos. Pero el pivote de estos fenómenos, es la ley, que aquí esta enteramente en la dimensión imaginaria. La llamo transversal, porque se opone diagonalmente a la relación de sujeto a sujeto, eje de la palabra en su eficacia.

Continuaremos la próxima vez este análisis, hasta aquí sólo esbozado.

14 DE DICIEMBRE 1955

APÉNDICE

Sesión siguiente: EL DISCURSO DEL PUPITRE

Me percaté que la vez pasada tuvieron una pequeña dificultad, debido a la diferencia de potencial entre mi discurso y la lectura, sin embargo, apasionante, de los escritos del presidente Schreber. Esta dificultad técnica me sugirió confiar menos, en el porvenir, en un comentario ininterrumpido del texto. Creía que podíamos leerlo de punta a punta y recoger al pasar los elementos de estructura, de organización, sobre los cuales quiero hacerlos progresar. La experiencia prueba que debo arreglármelas de otro modo. Haré primero una elección.

Esta consideración metódica, unida al hecho de que no estaba del todo decidido a dar hoy el seminario, y que sólo lo hago llevado por el gran afecto que les tengo, a lo que se agrega la tradición de que en vísperas de las vacaciones se realice en los establecimientos de estudios secundarios, que es más o menos el nivel de ustedes, una lectura, me decidió a leerles algo reciente e inédito, escrito por mí, y que esta en la línea de nuestro tema.

Se trata del discurso que di, o se supone que di, en la clínica psiquiátrica del Dr. Hoff, en Viena, sobre el tema, *Sentido de un retorno a Freud en psicoanálisis*, cuestión de hacerles saber del movimiento parisino, y del estilo, si no de la orientación general, de nuestra enseñanza.

Di ese discurso en las mismas condiciones de improvisación, inclusive más acentuadas, que aquí. Preparo los discursos que pronuncio aquí. Allá, el tema me parecía lo bastante general como para fiarme a mi adaptación al auditorio, de modo que voy a comunicarles una reconstrucción escrita, todo lo fiel posible al espíritu de improvisación y a la modulación

de ese discurso. Me vi llevado a desarrollar un poco algunos pasajes, y a agregarles ciertas consideraciones que tuve que hacer en una segunda sesión más reducida que se realizó después, y en la que me encontraba frente al círculo limitado de técnicos analistas que habían asistido a la primera conferencia. Hablé de un problema técnico, el de la significación de la interpretación en general. Fue de todos modos para ellos, al menos en un primer momento, motivo de cierto asombro, lo cual prueba que siempre cabe intentar establecer el diálogo.

Intentaré, en la medida de lo posible, hacer esta lectura en el tono hablado que el texto busca reproducir, y que, espero, retendrá más vuestra atención que la lectura de la vez pasada.

Les advierto, aunque sólo sea para estimular vuestra curiosidad, que en medio del discurso me ocurrió una aventura bastante curiosa, que no podré reproducir aquí salvo del modo de alguna manera simulado que la inscribe en el texto, ya que el material falta.

Tenía delante mío una suerte de pupitre, más perfeccionado que éste, y probablemente en un momento en que el interés, si no del auditorio, al menos el mío, decaía un poco, porque el contacto no siempre es tan bueno como el que aquí siento con ustedes, en ese momento el susodicho pupitre vino en mi ayuda, y de un modo bastante extraordinario, si lo comparamos con las palabras recientes que escuchamos a uno de mis viejos amigos de la Sorbona, quien nos relató el sábado pasado cosas asombrosas, a saber la metamorfosis de la encajera en cuernos de rinoceronte, y finalmente en coliflores. Pues bien, el pupitre comenzó a hablar. Y me costó mucho trabajo quitarle la palabra.

Este elemento introducirá quizás un ligero desequilibrio en la composición de mi discurso.

Lectura del artículo retomado en los Escritos, págs., 145-178, que lleva por título La cosa freudiana.

VI

EL FENÓMENO PSICÓTICO Y SU MECANISMO

Certeza y realidad.
Schreber no es poeta.
La noción de defensa.
Verdichtung, Verdrängung, Verneinung *y* Verwerfung.

Siempre es bueno impedir que se estreche nuestro horizonte. Por ello quisiera recordar hoy cual es, no sólo mi propósito general en lo tocante al caso Schreber, sino el propósito fundamental de estos seminarios. Cuando se sigue durante algún tiempo paso a paso un camino, al final, siempre se da uno de narices contra paredes. Pero, en fin, como los conduzco por lugares difíciles, quizá nuestra exigencia es mayor que en otros casos. Me parece necesario recordar también el mapa que orienta nuestro recorrido.

Deberíamos formular el propósito de este seminario de diversas maneras que se entrecrucen, y que dieran todas lo mismo. Para comenzar podría decir que estoy aquí para recordarles que conviene tomar en serio nuestra experiencia, y que el hecho de ser analista no lo exime a uno de ser inteligente y sensible. No basta que les hayan dado cierto número de claves para que las aprovechen para dejar de pensar, y se esfuercen —propensión general de los seres humanos— por dejar las cosas tal como están. Existen ciertas formas de utilizar categorías como las de inconsciente, pulsión, relación pre-

edípica, defensa, que consisten en no sacar ninguna de las consecuencias auténticas que entrañan, y en considerar que ese es un asunto que concierne a los demás, pero que no afecta el fondo de las relaciones de uno con el mundo. Hay que reconocer que para ser psicoanalistas no están forzados en modo alguno, a menos que se sacudan un poco, a tener presente que el mundo no es exactamente como cada quien lo concibe, sino que está tramado por esos mecanismos que ustedes pretenden conocer.

Ahora bien, no se engañen, tampoco se trata de que yo haga aquí la metafísica del descubrimiento freudiano, de que saque las consecuencias que entraña en lo tocante a lo que podemos llamar, en el sentido más amplio, el ser. Mi intención no es esa. No sería inútil, pero creo que le podemos dejar eso a otros, y que lo que aquí hacemos indicará la forma de acceso. No crean que les esté prohibido probar alas en esa dirección; nada perderán preguntándose acerca de la metafísica de la condición humana tal como la revela el descubrimiento freudiano. Pero, a fin, esto no es lo esencial, ya que esa metafísica le cae a uno encima de la cabeza, podemos confiar en las cosas tal como están estructuradas: ya están ustedes allí, en su seno.

Si el descubrimiento freudiano se llevó a cabo en nuestra época, y si por una serie harto confusa de casualidades, ustedes resultan ser personalmente sus depositarios, no es en balde. La metafísica en cuestión puede inscribirse por entero en la relación del hombre con lo simbólico. Están inmersos en ella hasta un punto que rebasa con mucho vuestra experiencia como técnicos y, como a veces se los indico, encontramos sus huellas y su presencia en toda suerte de disciplinas e interrogaciones cercanas al psicoanálisis.

Ustedes son técnicos. Pero técnicos que existen en el seno de este descubrimiento. Puesto que esta técnica se desenvuelve a través de la palabra, el mundo en que les toca moverse en su experiencia está incurvado por dicha perspectiva. Intentemos, al menos, estructurarla correctamente.

A esta exigencia responde mi pequeño cuadrado, que va del sujeto al otro, y en cierto modo de lo simbólico a lo real, sujeto, yo, cuerpo y en sentido inverso, hacia el Otro con mayúscula de la intersubjetividad, el Otro que no aprehenden en tanto es sujeto, es decir, en tanto puede mentir, el Otro, en cambio, que siempre está en su lugar, el Otro de los astros, o si prefieren el sistema estable del mundo, del objeto, y entre ambos, de la palabra con sus tres etapas, del significante, de la significación y del discurso.

No es un sistema del mundo, es un sistema de orientación de nuestra experiencia: ella se estructura así, y en su seno podemos situar las diversas manifestaciones fenoménicas con que nos encontramos. Si no tomamos en serio esta estructura, no las podemos entender.

Por supuesto, esta historia de seriedad toca también el meollo del asunto. Un sujeto normal se caracteriza precisamente por nunca tomar del todo en serio cierto número de realidades cuya existencia reconoce. Ustedes están rodeados de toda clase de realidades de las que no dudan, algunas especialmente amenazantes, pero no las toman plenamente en serio, porque piensan, como dice el subtítulo de Claudel, que *lo peor no siempre es seguro*, y se mantienen en un estado medio, fundamental en el sentido de que se trata del fondo, que es feliz incertidumbre, y que les permite una existencia suficientemente sosegada. Indudablemente, para el sujeto normal la certeza es la cosa más inusitada. Si se hace preguntas al respecto, se percatará de que es estrictamente correlativa de una acción en la que está empeñado.

No me extenderé al respecto, porque nuestro objetivo aquí no es hacer la psicología y la fenomenología de lo más cercano. Como ocurre siempre, tenemos que alcanzarla dando un rodeo, por lo más lejano, que hoy es el loco Schreber.

1

Seamos algo prudentes y nos daremos cuenta de que Schreber tiene en común con los demás locos un rasgo que siempre volverán a encontrar en los datos más inmediatos; por esta razón hago presentaciones de enfermos. Los psicólogos, por no frecuentar de verdad al loco, se formulan el falso problema de saber por qué cree en la realidad de su alucinación. Por más que sea, ven bien que hay algo que no encaja, y se rompen la cabeza elucubrando una génesis de la creencia. Antes habría que precisar esa creencia, pues, a decir verdad, en la realidad de su alucinación, el loco no cree.

De inmediato se me ocurren mil y un ejemplos, aunque no me voy a detener en ellos, porque quiero dedicarme al texto del loco Schreber. Pero, en fin, es algo que incluso está al alcance de personas que no son psiquiatras. El azar me hizo abrir hace poco la *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau Ponty, página 386 de la edición francesa, sobre el tema de la cosa y el mundo natural. Remítanse a ella: encontrarán excelentes comentarios sobre este tema, a saber, que es muy fácil obtener del sujeto la confesión de que lo que él oye, nadie más lo ha oído. Dice: *Sí, de acuerdo, sólo yo lo oí*.

Lo que está en juego no es la realidad. El sujeto admite, por todos los rodeos explicativos verbalmente desarrollados que están a su alcance, que esos fenómenos son de un orden distinto a lo real, sabe bien que su realidad no está asegurada, incluso admite hasta cierto punto su irrealidad. Pero, a diferencia del sujeto normal para quien la realidad está bien ubicada, él tiene una certeza: que lo que está en juego —desde la alucinación hasta la interpretación— le concierne.

En él, no está en juego la realidad, sino la certeza. Aún cuando se expresa en el sentido de que lo que experimenta no es del orden de la realidad, ello no afecta a su certeza, que es que le concierne. Esta certeza es radical. La índole misma del

objeto de su certeza puede muy bien conservar una ambigüedad perfecta, en toda la escala que va de la benevolencia a la malevolencia. Pero significa para él algo inquebrantable.

Esto constituye lo que se llama, con o sin razón, fenómeno elemental, o también —fenómeno más desarrollado— la creencia delirante.

Pueden hacerse una idea de ello hojeando la admirable condensación que Freud nos da del libro de Schreber, a la par que lo analiza. A través de Freud, pueden tener el contacto, la dimensión del fenómeno.

Un fenómeno central del delirio de Schreber, que puede considerarse incluso inicial en la concepción que se hace de esa transformación del mundo que constituye su delirio, es lo que llama la *Seelenmord*, el asesinato del alma. Ahora bien, él mismo lo presenta como completamente enigmático.

Es cierto que el capítulo II de las *Memorias*, que explicaba las razones de su neuropatía y desarrollaba la noción de asesinato del alma, está censurado. Sabemos, empero, que incluía comentarios respecto a su familia, que probablemente nos aclararían su delirio inaugural en relación a su padre o a su hermano, o a alguno de sus familiares, y los así llamados elementos transferenciales significativos. Pero no tenemos por qué lamentar demasiado, después de todo, esta censura. A veces un exceso de detalles impide ver las carácterísticas formales fundamentales. Lo fundamental no es que nosotros hayamos perdido, a causa de esa censura, la oportunidad de comprender tal o cual de sus experiencias afectivas en relación a sus familiares, sino que él, el sujeto, no la comprenda, y que, sin embargo, la formule.

La distingue como un momento decisivo de esa nueva dimensión a la cual accedió, y la comunica mediante el relato de los diferentes modos de relación cuya perspectiva le fue dada progresivamente. Considera este asesinato del alma como un resorte cierto, que a pesar de su certeza conserva por sí mismo un carácter enigmático. ¿Qué podrá ser asesinar un alma? Por otra parte, saber diferenciar el alma de todo lo que

tiene que ver con ella no le es dado a cualquiera, pero sí en cambio a este delirante, con un matiz de certeza que confiere a su testimonio un relieve esencial.

Debemos reparar en estas cosas, y no perder de vista su carácter distintivo, si queremos comprender lo que sucede verdaderamente, y no sacarnos de encima el fenómeno de la locura con ayuda de una palabra clave o de esa oposición entre realidades y certeza.

Deben adiestrarse a encontrar esa certeza delirante en cualquier parte que esté. Descubrirán entonces, por ejemplo, la diferencia que existe entre el fenómeno de los celos cuando se presenta en un sujeto normal y cuando se presenta en un delirante. No es necesario evocar en detalle lo que tienen de humorístico, inclusive de cómico, los celos de tipo normal que, por así decirlo, rechazan la certeza con la mayor naturalidad, por más que las realidades se la ofrezcan. Es la famosa historia del celoso que persigue a su mujer hasta la puerta de la habitación donde está encerrada con otro. Contrasta suficientemente con el hecho de que el delirante, por su parte, se exime de toda referencia real. Esto debería inspirarnos cierta desconfianza a propósito de la transferencia de mecanismos normales, como la proyección, para explicar la génesis de los celos delirantes. Y, sin embargo, verán hacer muy a menudo esta extrapolación. Basta leer el texto de Freud sobre el presidente Schreber para darse cuenta de que, a pesar de no tener tiempo para abordar el asunto en toda su extensión, él muestra los peligros que se corren, a propósito de la paranoia, haciendo intervenir de modo imprudente la proyección, la relación de yo a yo, o sea del yo al otro. Aunque esta advertencia esté escrita con todas sus letras, el término de proyección se usa a diestra y siniestra para explicar los delirios y su génesis.

Diré aún más: a medida que el delirante asciende la escala de los delirios, está cada vez más seguro de cosas planteadas como cada vez más irreales. La paranoia se distingue en este punto de la demencia precoz: el delirante articula con una abundancia, una riqueza, que es precisamente una de sus ca-

racterísticas clínicas esenciales, que si bien es una de las más obvias, no debe sin embargo descuidarse. Las producciones discursivas que caracterizan el registro de las paranoias florecen además, casi siempre, en producciones literarias, en el sentido en que *literarias* quiere decir sencillamente hojas de papel cubiertas de escritura. Observen que este hecho aboga a favor del mantenimiento de cierta unidad entre los delirios quizá prematuramente aislados como paranoicos, y las formaciones que la nosología clásica llama parafrénicas.

Conviene sin embargo que adviertan lo que le falta al loco en este caso, por más escritor que sea, incluyendo a este presidente Schreber, que nos brinda una obra tan cautivante por su carácter completo, cerrado, pleno, logrado.

El mundo que describe está articulado en conformidad con la concepción alcanzada luego del momento del síntoma inexplicado que perturbó profunda, cruel y dolorosamente su existencia. Según dicha concepción, que le brinda por lo demás cierto dominio de su psicosis, él es el correlato femenino de Dios. Con ello todo es comprensible, todo se arregla, y diría aún más, todo se arreglará para todo el mundo, ya que él desempeña así el papel de intermediario entre una humanidad amenazada hasta lo más recóndito de su existencia, y ese poder divino con el que mantiene vínculos tan singulares. Todo se arregla en la *Versöhnung*, la reconciliación que lo sitúa como la mujer de Dios. Su relación con Dios, tal como nos la comunica es rica y compleja; con todo, no puede dejar de impactarnos el hecho de que su texto nada entraña que indique la menor presencia, la menor efusión, la menor comunicación real, nada que dé idea de una verdadera relación entre dos seres.

Sin apelar, lo cual sería discordante a propósito de un texto como éste, a la comparación con un gran místico, abran de todos modos —si la experiencia les provoca— abran cualquier página de San Juan de la Cruz. Él también, en la experiencia del ascenso del alma, se presenta en una actitud de recepción y ofrenda, y habla incluso de esponsales del alma con la pre-

sencia divina. Ahora bien, nada hay en común en el acento que encontramos en cada uno de ellos. Diría incluso que el más mínimo testimonio de una experiencia religiosa auténtica les permitiría ver la enorme diferencia. Digamos que el largo discurso con que Schreber da fe de lo que finalmente resolvió admitir como solución de su problemática, no da en lado alguno la impresión de una experiencia original en la que el sujeto mismo esté incluido: es un testimonio, valga la palabra, verdaderamente objetivado.

¿Sobre qué versan estos testimonios delirantes? No digamos que el loco es alguien que prescinde del reconocimiento del otro. Si Schreber escribe esa enorme obra es realmente para que nadie ignore lo que experimentó, e incluso para que, eventualmente, los sabios verifiquen la presencia de los nervios femeninos que penetran progresivamente en su cuerpo, objetivando así la relación única que ha sido la suya con la realidad divina. Es algo que de hecho se propone como un esfuerzo por ser reconocido. Tratándose de un discurso publicado, surge el interrogante acerca de qué querrá decir realmente, en ese personaje tan aislado por su experiencia que es el loco, la necesidad de reconocimiento. El loco parece distinguirse a primera vista por el hecho de no tener necesidad de ser reconocido. Sin embargo, esa suficiencia que tiene en su propio mundo, la auto-comprehensibilidad que parece caracterizarlo, no deja de presentar algunas contradicciones.

Podemos resumir la posición en que estamos respecto a su discurso cuando lo conocemos, diciendo que es sin duda escritor mas no poeta. Schreber no nos introduce a una nueva dimensión de la experiencia. Hay poesía cada vez que un escrito nos introduce en un mundo diferente al nuestro y dándonos la presencia de un ser, de determinada relación fundamental, lo hace nuestro también. La poesía hace que no podamos dudar de la autenticidad de la experiencia de San Juan de la Cruz, ni de Proust, ni de Gerard de Nerval. La poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo. No hay nada parecido en las

Memorias de Schreber.

¿Que diríamos, a fin de cuentas, del delirante? ¿Está solo? Tampoco es esa nuestra impresión, porque está habitado por toda suerte de existencias, improbables sin duda, pero cuyo carácter significativo es indudable, dato primero, cuya articulación se vuelve cada vez más elaborada a medida que su delirio avanza. Es violado, manipulado, transformado, hablado de todas las maneras, y, diría, charloteado. Lean en detalle lo que él dice sobre los pájaros del cielo, como los llama, y su chillido. Realmente de eso se trata: él es sede de una pajarera de fenómenos, y este hecho le inspiró la enorme comunicación que es la suya, ese libro de alrededor de quinientas páginas, resultado de una larga construcción que fue para él la solución de su aventura interior.

Al inicio, y en tal o cual momento, la duda versa sobre aquello a lo cual la significación remite, pero no tiene duda alguna de que remite a algo. En un sujeto como Schreber, las cosas llegan tan lejos que el mundo entero es presa de ese delirio de significación, de modo tal que puede decirse que, lejos de estar solo, él es casi todo lo que lo rodea.

En cambio, todo lo que él hace ser en esas significaciones esta, de alguna manera, vaciado de su persona. Lo articula de mil maneras, y especialmente por ejemplo, cuando observa que Dios, su interlocutor imaginario, nada comprende de todo cuanto está dentro, de todo lo que es de los seres vivos, y que sólo trata con sombras o cadáveres. Por eso mismo todo su mundo se transformó en una fantasmagoría de *sombras de hombres hechos a la ligera*, dice la traducción.

2

A la luz de las perspectivas analíticas, se nos abren varios caminos a fin de comprender cómo una construcción así pue-

de producirse en un sujeto.

Los caminos más fáciles son los caminos ya conocidos. La defensa es una categoría —introducida muy tempranamente en análisis— que ocupa hoy el primer plano. Se considera al delirio una defensa del sujeto. Las neurosis, por otra parte, se explican de igual modo.

Saben hasta qué punto insisto en el carácter incompleto y escabroso de esta referencia, que se presta a todo tipo de intervenciones precipitadas y nocivas. Saben también hasta qué punto es difícil desprenderse de ella. Este concepto es tan insistente, tan sostenido, porque responde verdaderamente a algo objetivable. El sujeto se defiende, pues bien, ayudémosle a comprender que no hace sino defenderse, mostrémosle contra qué se defiende. Una vez que se colocan en esta perspectiva, enfrentan múltiples peligros y, en primer término, el de marrar el plano en que debe hacerse vuestra intervención. En efecto, deben distinguir siempre severamente el orden en que se manifiesta la defensa.

Supongamos que esa defensa es manifiestamente del orden simbólico, y que pueden elucidarla en el sentido de una palabra en sentido pleno, vale decir, que atañe en el sujeto al significante y al significado. Si el sujeto presentifica ambos significante y significado, entonces, en efecto, pueden intervenir mostrándole la conjunción de ese significante y ese significado. Pero tan sólo si ambos están presentes en su discurso. Si no están los dos, si ustedes tienen la sensación de que el sujeto se defiende contra algo que ustedes ven y él no, es decir, que ven de manera clara que el sujeto distorsiona la realidad, no basta la noción de defensa para permitirles enfrentar al sujeto con la realidad.

Recuerden lo que dije en una época ya pasada acerca de la bella observación de Kris sobre ese personaje habitado por la idea de que era un plagiario, y la culpabilidad aferente. Kris considera genial su intervención en nombre de la defensa. Desde hace algún tiempo, no tenemos más que esa noción de defensa, y como el yo debe luchar en tres frentes, es decir, en

el del *id*, en el del superyó y en el del mundo exterior, nos creemos autorizados a intervenir en cualquiera de estos tres planos. Cuando el sujeto alude al trabajo de uno de sus colegas al que nuevamente habría plagiado, nos permitimos leer ese trabajo, y, percatándonos de que nada hay en ese colega que merezca ser considerado como una idea original que el sujeto plagiase, se lo señalamos. Se considera que una intervención de esta índole forma parte del análisis. Por suerte, somos suficientemente honestos y ciegos como para considerar como prueba de lo bien fundado de nuestra interpretación el hecho de que el sujeto traiga la vez siguiente esta linda historieta: saliendo de la sesión, fue a un restaurante, y saboreó su plato preferido, sesos frescos.

Estamos encantados, la cosa funcionó. ¿Pero qué quiere decir? Quiere decir que el sujeto no entendió nada del asunto y tampoco entendió lo que nos trae, de modo que no se ve muy bien cuál sería el progreso realizado. Kris apretó el botón adecuado. Apretar el botón adecuado no basta. El sujeto sencillamente hace un acting-out.

Confirmo el acting-out como equivalente a un fenómeno alucinatorio de tipo delirante que se produce cuando uno simboliza prematuramente, cuando uno aborda algo en el orden de la realidad, y no en el seno del registro simbólico. Para un analista, abordar el problema del plagiarismo en el registro del orden simbólico debe centrarse en primer término en la idea de que el plagiarismo no existe. No hay propiedad simbólica. La verdadera pregunta es: si el símbolo es de todos, ¿por qué las cosas del orden del símbolo adquirieron ese matiz, ese peso para el sujeto?

El analista debe esperar frente a eso lo que el sujeto le proporcionara, antes de hacer intervenir su interpretación. Como se trata de un gran neurótico que resiste una tentativa de análisis por cierto nada despreciable —ya había tenido un análisis antes de ver a Kris— tienen todas las probabilidades de que ese plagiarismo sea fantasmático. Si, en cambio, llevan la intervención al plano de la realidad, es decir, si vuelven a la más

primaria de las psicoterapias, ¿qué hace el sujeto? Responde del modo más claro, en un nivel más profundo de la realidad. Da fe de que algo surge en la realidad, que es obstinado, que se le impone, frente a lo cual nada que pueda decírsele cambiara en lo más mínimo el fondo del problema. Uno le demuestra que ya no es plagiario, y el demuestra de qué se trata haciéndole comer a uno sesos frescos. Reitera su síntoma, y en un punto que no tiene ni mayor fundamento ni mayor existencia que el que mostró primero. ¿Acaso muestra algo? Iré más lejos: diré que no muestra nada, que algo se muestra.

Estamos aquí en el núcleo de lo que intentaré demostrar este año respecto al presidente Schreber.

3

La observación del presidente Schreber muestra en forma amplificada cosas microscópicas. Esto es justamente lo que me va a permitir aclarar lo que Freud formuló de la manera más clara a propósito de la psicosis, sin llegar hasta el final, porque en su época el problema no había alcanzado el grado de agudeza, de urgencia, que tiene en la nuestra en lo tocante a la práctica analítica. Dice, frase esencial que cité innumerables veces: algo que fue rechazado del interior reaparece en el exterior. A ella vuelvo.

Les propongo articular el problema en los siguientes términos. Previa a toda simbolización —esta anterioridad es lógica no cronológica— hay una etapa, lo demuestran las psicosis, donde puede suceder que parte de la simbolización no se lleve a cabo. Esta etapa primera precede toda la dialéctica neurótica, fundada en que la neurosis es una palabra que se articula, en tanto lo reprimido y el retorno de lo reprimido son una sola y única cosa. Puede entonces suceder que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea,

no reprimido, sino rechazado.

Esto no está demostrado. Tampoco es una hipótesis. Es una articulación del problema. La primera etapa no es una etapa que tengan que ubicar en algún momento en la génesis. No niego, por supuesto, que lo que sucede a nivel de las primeras articulaciones simbólicas, la aparición esencial del sujeto, suscite preguntas, pero no se dejen fascinar por ese momento genético. El niñito al que ven jugando a la desaparición y retorno de un objeto, ejercitándose así en la aprehensión del símbolo, enmascara, si se dejan fascinar, el hecho de que el símbolo ya está ahí, enorme, englobándolo por todas partes, que el lenguaje existe, que llena las bibliotecas, las desborda, rodea todas vuestras acciones, las guía, las suscita, los compromete, puede en cualquier momento requerir que se desplacen y llevarlos a no importa dónde. Ante el niño que se está introduciendo en la dimensión simbólica olvidan todo esto. Coloquémonos, entonces, a nivel de la existencia del símbolo en cuanto tal, en tanto estamos sumergidos en él.

En la relación del sujeto con el símbolo, existe la posibilidad de una *Verwerfung* primitiva, a saber, que algo no sea simbolizado, que se manifestará en lo real.

Es esencial introducir la categoría de lo real, es imposible descuidarla en los textos freudianos. Le doy ese nombre en tanto define un campo distinto al de lo simbólico. Sólo con esto es posible esclarecer el fenómeno psicótico y su evolución.

A nivel de esa *Bejahung*, pura, primitiva, que puede o no llevarse a cabo, se establece una primera dicotomía: aquello que haya estado sometido a la *Bejahung*, a la simbolización primitiva, sufrirá diversos destinos; lo afectado por la *Verwerfung* primitiva sufrirá otro.

Hoy voy a avanzar, y les alumbro el camino para que sepan adónde voy. No consideren mi exposición como una construcción arbitraria, tampoco fruto simplemente de un sometimiento al texto de Freud, aún cuando eso fue exactamente lo que leíamos en ese extraordinario texto de la *Verneinung*

que Hyppolite tuvo a bien comentar para nosotros hace dos años. Si digo lo que digo, se debe a que es la única manera de introducir rigor, coherencia y racionalidad, en lo que sucede en las psicosis, y especialmente en aquella de que aquí se trata, la de presidente Schreber. Les mostraré luego las dificultades que la comprensión del caso presenta, y la necesidad de esta articulación inicial.

En el origen hay pues *Bejahung*, a saber, afirmación de lo que es, o *Verwerfung*.

Obviamente, no basta con que el sujeto haya elegido en el texto de lo que hay que decir, una parte, tan sólo una parte, rechazando lo demás, para que al menos con ésa las cosas encajen bien. Siempre hay cosas que no encajan. Es algo evidente, si no partimos de la idea que inspira a toda la psicología clásica, académica, a saber, que los seres vivos son seres adaptados, como suele decirse, ya que viven, y que por ende todo debe encajar bien. Si piensan así no son psicoanalistas. Ser psicoanalista es, sencillamente, abrir los ojos ante la evidencia de que nada es más disparatado que la realidad humana. Si creen tener un yo bien adaptado, razonable, que sabe navegar, reconocer lo que debe y lo que no debe hacer, tener en cuenta las realidades, sólo queda apartarlos de aquí. El psicoanálisis, coincidiendo al respecto con la experiencia común, muestra que no hay nada más necio que un destino humano, o sea, que siempre somos embaucados. Aun cuando tenemos éxito en algo que hacemos, precisamente no es eso lo que queríamos. No hay nada más desencantado que quien supuestamente alcanza su ensueño dorado, basta hablar tres minutos con él, francamente, como quizá sólo lo permite el artificio del diván psicoanalítico, para saber que, a fin de cuentas, el sueño es precisamente la bagatela que le importa un bledo, y que además esta muy molesto por un montón de cosas. El análisis es darse cuenta de esto, y tenerlo en cuenta.

Si por una suerte extraña atravesamos la vida encontrándonos solamente con gente desdichada, no es accidental, no es porque pudiese ser de otro modo. Uno piensa que la gente fe-

liz debe estar en algún lado. Pues bien, si no se quitan eso de la cabeza, es que no han entendido nada del psicoanálisis. Esto es lo que yo llamo tomar las cosas en serio. Cuando les dije que era preciso tomarse las cosas en serio, era precisamente para que se tomaran en serio el hecho de que nunca las toman en serio.

Entonces, en el seno de la *Bejahung*, ocurren toda clase de accidentes. Nada indica que la primitiva sustracción haya sido realizada de manera adecuada. Por otra parte, lo más probable es que de aquí a mucho tiempo, seguiremos sin saber nada de sus motivos, precisamente porque se sitúa más allá de todo mecanismo de simbolización. Y si alguien sabe algo de ello algún día, es difícil que ese alguien sea el analista. En todo caso, con lo que queda el sujeto se forja un mundo, y, sobre todo, se ubica en su seno, es decir, se las arregla para ser aproximadamente lo que admitió que era, un hombre cuando resulta ser del sexo masculino, o, a la inversa, una mujer.

Si lo coloco en primer plano, es porque el análisis subraya claramente que este es uno de los problemas esenciales. Jamás olviden que nada de lo tocante al comportamiento del ser humano en tanto sujeto, nada de aquello, sea lo que fuere, en que se realiza, en que es, lisa y llanamente, puede escapar del sometimiento a las leyes de la palabra.

El descubrimiento freudiano nos enseña que las adaptaciones naturales están, en el hombre, profundamente desbarajustadas. No simplemente porque la bisexualidad desempeña en él un papel esencial. Desde el punto de vista biológico esa bisexualidad no es extraña, dado que las vías de acceso a la regularización y a la normalización son en él más complejas, y distintas, en comparación con lo que observamos en general en los mamíferos y en los vertebrados. La simbolización, en otras palabras, la Ley, cumple allí un papel primordial.

Si Freud insistió tanto en el complejo de Edipo que llegó hasta construir una sociología de tótemes y tabúes, es, manifiestamente, porque la Ley esta ahí *ab origine*. Está excluido, en consecuencia, preguntarse por el problema de los orígenes:

la Ley esta ahí justamente desde el inicio, desde siempre, y la sexualidad humana debe realizarse a través de ella. Esta Ley fundamental es sencillamente una ley de simbolización. Esto quiere decir el Edipo.

En su seno, entonces, se producirá todo lo que puedan imaginar, en los tres registros de la *Verdichtung*, de la *Verdrängung* y de la *Verneinung*.

La *Verdichtung* es simplemente la ley del malentendido, gracias a la cual sobrevivimos, o hacemos varias cosas a la vez, o también gracias a la cual podemos, por ejemplo, cuando somos un hombre, satisfacer completamente nuestras tendencias opuestas ocupando en una relación simbólica una posición femenina, a la par que seguimos siendo cabalmente un hombre, provisto de su virilidad, en el plano imaginario y en el plano real. Esta función que, con mayor o menor intensidad es de feminidad, puede satisfacerse así en esa receptividad esencial que es uno de los papeles existentes fundamentales. No es metafórica: cuando recibimos la palabra de verdad recibimos algo. La participación en la relación de la palabra puede tener múltiples sentidos a la vez, y una de las significaciones involucradas puede ser justamente la de satisfacerse en la posición femenina, en cuanto tal esencial a nuestro ser.

La *Verdrängung*, la represión, no es la ley del malentendido, es lo que sucede cuando algo no encaja a nivel de la cadena simbólica. Cada cadena simbólica a la que estamos ligados entraña una coherencia interna, que nos fuerza en un momento a devolver lo que recibimos a otro. Ahora bien, puede ocurrir que no nos sea posible devolver en todos los planos a la vez, y que, en otros términos, la ley nos sea intolerable. No porque lo sea en sí misma, sino porque la posición en que estamos implica un sacrificio que resulta imposible en el plano de las significaciones. Entonces reprimimos: nuestros actos, nuestro discurso, nuestro comportamiento. Pero la cadena, de todos modos, sigue circulando por lo bajo, expresando sus exigencias, haciendo valer su crédito, y lo hace por intermedio del síntoma neurótico. En esto es que la represión

es el mecanismo de la neurosis.

La *Verneinung* es del orden del discurso, y concierne a lo que somos capaces de producir por vía articulada. El así llamado principio de realidad interviene estrictamente a este nivel. Freud lo expresa del modo más claro en tres o cuatro lugares de su obra, que recorrimos en distintos momentos de nuestro comentario. Se trata de la atribución, no del valor de símbolo, *Bejahung*, sino del valor de existencia. A este nivel, que Freud sitúa en su vocabulario como el de juicio de existencia, le asigna, con una profundidad que se adelanta mil veces a lo que se decía en su época, la siguiente característica: siempre se trata de volver a encontrar un objeto.

Toda aprehensión humana de la realidad está sometida a esta condición primordial: el sujeto está en busca del objeto de su deseo, más nada lo conduce a él. La realidad en tanto el deseo la subtiende es, al comienzo alucinada. La teoría freudiana del nacimiento del mundo objetal, de la realidad, tal como es expresada al final de la *Traumdeutung*, por ejemplo, y tal como la retoma cada vez que ella está esencialmente en juego, implica que el sujeto queda en suspenso en lo tocante a su objeto fundamental, al objeto de su satisfacción esencial.

Esta es la parte de la obra, del pensamiento freudiano, que retoman abundantemente todos los desarrollos que actualmente se llevan a cabo sobre la relación pre-edípica, y que consisten, a fin de cuentas, en decir que el sujeto siempre busca satisfacer la primitiva relación materna. En otros términos, donde Freud introduce la dialéctica de dos principios inseparables, que no pueden ser pensados el uno sin el otro, principio de placer y principio de realidad, escogen a uno de los dos, el principio del placer, y ponen todo el énfasis en él, postulando que domina y engloba al principio de realidad.

Pero desconocen en su esencia al principio de realidad, que expresa exactamente lo siguiente: el sujeto no tiene que *encontrar* al objeto de su deseo, no es conducido hacia él por los canales, los rieles naturales de una adaptación instintiva más o menos preestablecida, y por lo demás más o menos

trastabillante, tal como la vemos en el reino animal; debe en cambio *volver a encontrar* el objeto, cuyo surgimiento es fundamentalmente alucinado. Por supuesto, nunca lo vuelve a encontrar, y en esto consiste precisamente el principio de realidad. El sujeto nunca vuelve a encontrar, escribe Freud, más que otro objeto, que responderá de manera más o menos satisfactoria a las necesidades del caso. Nunca encuentra sino un objeto distinto, porque, por definición, debe volver a encontrar algo que es prestado. Este es el punto esencial en torno al cual gira la introducción, en la dialéctica freudiana, del principio de realidad.

Lo que es preciso concebir, porque me lo ofrece la experiencia clínica, es que en lo real aparece algo diferente de lo que el sujeto pone a prueba y busca, algo diferente de aquello hacia lo cual el aparato de reflexión, de dominio y de investigación que es su yo —con todas las alienaciones que supone — conduce al sujeto; algo diferente, que puede surgir, o bien bajo la forma esporádica de esa pequeña alucinación que relata el Hombre de los lobos, o bien de modo mucho más amplio, tal como se produce en el caso del presidente Schreber.

4

¿Qué es el fenómeno psicótico? La emergencia en la realidad de una significación enorme que parece una nadería —en la medida en que no se la puede vincular a nada, ya que nunca entró en el sistema de la simbolización— pero que, en determinadas condiciones puede amenazar todo el edificio.

Manifiestamente, hay en el caso del presidente Schreber una significación que concierne al sujeto, pero que es rechazada, y que sólo asoma de la manera más desdibujada en su horizonte y en su ética, y cuyo surgimiento determina la inva-

sión psicótica. Verán hasta qué punto lo que la determina es diferente de lo que determina la invasión neurótica, son condiciones estrictamente opuestas. En el caso del presidente Schreber, esa significación rechazada tiene la más estrecha relación con la bisexualidad primitiva que mencioné hace poco. El presidente Schreber nunca integró en modo alguno, intentaremos verlo en el texto, especie alguna de forma femenina.

Resulta difícil pensar cómo la represión pura y simple de tal o cual tendencia, el rechazo o la represión de tal o cual pulsión, en mayor o menor grado transferencial, experimentada respecto al doctor Flechsig, habría llevado al presidente Schreber a construir su enorme delirio. Debe haber en realidad algo un poco más proporcionado con el resultado obtenido.

Les indico por adelantado que se trata de la función femenina en su significación simbólica esencial, y que sólo la podemos volver a encontrar en la procreación, ya verán por qué. No diremos ni emasculación ni feminización, ni fantasma de embarazo, porque esto llega hasta la procreación. En un momento cumbre de su existencia, no en un momento deficitario, esto se le manifiesta bajo la forma de la irrupción en lo real de algo que jamas conoció, de un surgimiento totalmente extraño, que va a provocar progresivamente una sumersión radical de todas sus categorías, hasta forzarlo a un verdadero reordenamiento de su mundo.

¿Podemos hablar de proceso de compensación, y aún de curación, como algunos no dudarían hacerlo, so pretexto de que en el momento de estabilización de su delirio, el sujeto presenta un estado más sosegado que en el momento de su irrupción? ¿Es o no una curación? Vale la pena hacer la pregunta, pero creo que sólo puede hablarse aquí de curación en un sentido abusivo.

¿Qué sucede pues en el momento en que lo que no está simbolizado reaparece en lo real? No es inútil introducir al respecto el término de defensa. Es claro que lo que aparece, aparece bajo el registro de la significación, y de una significa-

ción que no viene de ninguna parte, que no remite a nada, pero que es una significación esencial, que afecta al sujeto. En ese momento se pone en movimiento sin duda lo que interviene cada vez que hay conflicto de órdenes, a saber, la represión. Pero, ¿por qué en este caso la represión no encaja, vale decir, no tiene como resultado lo que se produce en el caso de una neurosis?

Antes de saber por qué, primero hay que estudiar el cómo. Voy a poner bastante énfasis en lo que hace la diferencia de estructura entre neurosis y psicosis.

Cuando una pulsión, digamos femenina o pasivizante, aparece en un sujeto para quien dicha pulsión ya fue puesta en juego en diferentes puntos de su simbolización previa, en su neurosis infantil por ejemplo, logra expresarse en cierto número de síntomas. Así, lo reprimido se expresa de todos modos, siendo la represión y el retorno de lo reprimido una sola y única cosa. El sujeto, en el seno de la represión, tiene la posibilidad de arreglárselas con lo que vuelve a aparecer. Hay compromiso. Esto caracteriza a la neurosis, es a la vez lo más evidente del mundo y lo que menos se quiere ver.

La *Verwerfung* no pertenece al mismo nivel que la *Verneinung*. Cuando, al comienzo de la psicosis, lo no simbolizado reaparece en lo real, hay respuestas, del lado del mecanismo de la *Verneinung*, pero son inadecuadas.

¿Qué es el comienzo de una psicosis? ¿Acaso una psicosis tiene prehistoria, como una neurosis? ¿Hay una psicosis infantil? No digo que responderemos esta pregunta, pero al menos la haremos.

Todo parece indicar que la psicosis no tiene prehistoria. Lo único que se encuentra es que cuando, en condiciones especiales que deben precisarse, algo aparece en el mundo exterior que no fue primitivamente simbolizado, el sujeto se encuentra absolutamente inerme, incapaz de hacer funcionar la *Verneinung* con respecto al acontecimiento. Se produce entonces algo cuya característica es estar absolutamente excluido del compromiso simbolizante de la neurosis, y que se traduce en

otro registro, por una verdadera reacción en cadena a nivel de lo imaginario, o sea en la contradiagonal de nuestro pequeño cuadrado mágico.

El sujeto, por no poder en modo alguno restablecer el pacto del sujeto con el otro, por no poder realizar mediación simbólica alguna entre lo nuevo y él mismo, entra en otro modo de mediación, completamente diferente del primero, que sustituye la mediación simbólica por un pulular, una proliferación imaginaria, en los que se introduce, de manera deformada y profundamente a-simbólica, la señal central de la mediación posible.

El significante mismo sufre profundos reordenamientos, que otorgan ese acento tan peculiar a las intuiciones más significantes para el sujeto. La lengua fundamental del presidente Schreber es, en efecto, el signo de que subsiste en el seno de ese mundo imaginario la exigencia del significante.

La relación del sujeto con el mundo es una relación en espejo. El mundo del sujeto consistirá esencialmente en la relación con ese ser que para él es el otro, es decir, Dios mismo. Algo de la relación del hombre con la mujer es realizado supuestamente de este modo. Pero verán, cuando estudiemos en detalle este delirio, que por el contrario, los dos personajes, es decir Dios, con todo lo que supone —el universo, la esfera celeste— y el propio Schreber por otra parte, en tanto literalmente desarticulado en una multitud de seres imaginarios que se dedican a sus vaivenes y transfixiones diversas, son dos estructuras que se acoplan estrictamente. Desarrollan, de modo sumamente interesante para nosotros, lo que siempre está elidido, velado, domesticado en la vida del hombre normal: a saber, la dialéctica del cuerpo fragmentado con respecto al universo imaginario, que en la estructura normal es subyacente.

El estudio del delirio de Schreber presenta el interés eminente de permitirnos captar de manera desarrollada la dialéctica imaginaria. Si se distingue manifiestamente de todo lo que podemos presumir de la relación instintiva, natural, se debe a

una estructura genérica que hemos indicado en el origen, y que es la del estadio del espejo. Esta estructura hace del mundo imaginario del hombre algo descompuesto por adelantado. La encontramos aquí en su estado desarrollado, y éste es uno de los intereses del análisis del delirio en cuanto tal. Los analistas siempre lo subrayaron, el delirio muestra el juego de los fantasmas en su carácter absolutamente desarrollado de duplicidad. Los dos personajes a los que se reduce el mundo para el presidente Schreber, están hechos uno en referencia al otro, uno le ofrece al otro su imagen invertida.

Lo importante es ver cómo esto responde a la demanda, indirectamente realizada de integrar lo que surgió en lo real, que representa para el sujeto ese algo propio que nunca simbolizó. Una exigencia del orden simbólico, al no poder ser integrada en lo que ya fue puesto en juego en el movimiento dialéctico en que vivió el sujeto, acarrea una desagregación en cadena, una sustracción de la trama en el tapiz, que se llama delirio. Un delirio no carece forzosamente de relación con el discurso normal, y el sujeto es harto capaz de comunicárnoslo, y de satisfacerse con él, dentro de un mundo donde toda comunicación no está interrumpida.

En la junción de la *Verwerfung* y de la *Verdrängung* con la *Verneinung* continuaremos la próxima vez nuestro examen.

11 DE ENERO DE 1956

VII

LA DISOLUCIÓN IMAGINARIA

Dora y su cuadrilatero.
Eros y agresión en el picón macho.
Lo que se llama el padre.
La fragmentación de la identidad.

Hoy tenía intenciones de penetrar la esencia de la locura, y pensé que era una locura. Me tranquilicé diciéndome que lo que hacemos no es una empresa tan aislada ni azarosa.

No es que el trabajo sea fácil. ¿Por qué? Porque por una singular fatalidad, toda empresa humana, y especialmente las empresas difíciles, tienden siempre a desplomarse, debido a algo misterioso que se llama la pereza. Para medirlo basta releer sin prejuicios, con ojos y oídos limpios de todo el ruido que escuchamos en torno a los conceptos analíticos, el texto de Freud sobre el presidente Schreber.

Es un texto absolutamente extraordinario, pero que sólo procura la vía del enigma. Toda la explicación que da del delirio confluye, en efecto, en esa noción de narcisismo, que no es ciertamente para Freud algo elucidado, al menos en la época en que escribe sobre Schreber.

Hoy en día, se asume el narcisismo como si fuese algo comprensible de suyo: antes de dirigirse hacia los objetos externos, hay una etapa donde el sujeto toma su propio cuerpo como objeto. En efecto, ésta es una dimensión donde el término narcisismo adquiere su sentido. ¿Pero, significa acaso que

el término narcisismo se emplea únicamente en este sentido? La autobiografía del presidente Schreber tal como Freud la introduce para apoyar esta noción muestra, sin embargo, que lo que repugnaba al narcisismo del susodicho Presidente, era la adopción de una posición femenina respecto a su padre, posición que implicaba la castración.

Esto es algo que se satisfaría mejor en una relación fundada en el delirio de grandeza, o sea que la castración no le importa a partir del momento en que su pareja es Dios.

En suma, el esquema de Freud podría resumirse así, de acuerdo con las fórmulas que propone de la paranoia en ese mismo texto: *yo (je) no lo amo a él, es a Dios a quien yo (je) amo* e, inversamente, *es Dios quien me ama.*

Ya les señalé la vez pasada que, después de todo, quizás esto no es completamente satisfactorio, como tampoco lo son las fórmulas de Freud, por esclarecedoras que sean. La doble inversión, *yo (je) no lo amo, yo (je) lo odio, él me odia*, proporciona indudablemente una clave del mecanismo de persecución. Todo el problema es ese *él*; en efecto, ese *él* está detenido, neutralizado, vaciado, parece, de su subjetividad. El fenómeno persecutorio adquiere el carácter de signos indefinidamente repetidos, y el perseguidor, en la medida en que es su sostén, no es más que la sombra del objeto persecutorio.

Esto también es cierto para el Dios en juego en el florecimiento del delirio de Schreber. Señalé al pasar la distancia que hay, tan evidente que es casi ridículo mencionarla, entre la relación del presidente Schreber con Dios, y la más ínfima producción de la experiencia mística. Por minuciosa que sea, la descripción de esa pareja única llamada Dios nos deja de todos modos perplejos acerca de su naturaleza.

Lo dicho por Freud sobre el retraimiento de la libido lejos del objeto externo, está realmente en el meollo del problema. Pero a nosotros nos toca elaborar lo que esto puede significar. ¿En qué plano se produce ese retiro? Sentimos efectivamente que algo modificó profundamente al objeto, pero ¿basta imputárselo a uno de esos desplazamientos de la libido que coloca-

mos en el fondo de los mecanismos de las neurosis? ¿Cuáles son los planos, los registros, que permitirán delimitar esas modificaciones del carácter del otro que siempre están, lo sentimos claramente, en el fondo de la alienación de la locura?

1

Voy a permitirme aquí volver brevemente hacia atrás, para intentar hacerles ver con una mirada nueva ciertos aspectos de fenómenos que ya les son familiares. Tomemos un caso que no es una psicosis, el caso casi inaugural de la experiencia propiamente psicoanalítica elaborado por Freud, el de Dora.

Dora es una histérica, y en cuanto tal tiene relaciones singulares con el objeto. Saben que dificultades presenta en su observación, y también en el desarrollo de la cura, la ambigüedad que persiste en torno al problema de saber cuál es verdaderamente su objeto de amor. Freud finalmente vio su error, y dice que sin duda hizo fracasar todo el asunto por haber desconocido el verdadero objeto de amor de Dora, cortándose prematuramente la cura, sin permitir una resolución suficiente de lo que estaba en juego. Saben que Freud creyó entrever en ella una relación conflictiva debida a su imposibilidad de desprenderse de su primer objeto de amor, su padre, para ir hacia un objeto más normal, a saber, otro hombre. Ahora bien, el objeto para Dora no era sino esa mujer a la que se llama, en la observación, la señora K., que es precisamente la amante de su padre.

Partamos de la observación, luego comentaré. La historia, como saben, es la de un minueto de cuatro personajes, Dora, su padre, el señor K., y la señora K. El señor K. en suma le sirve a Dora de yo, en la medida en que por su intermedio puede sostener efectivamente su relación con la señora K. Pido que me sigan en este punto y que confíen en mí, puesto

que escribí lo suficiente sobre este caso en una intervención a propósito de la transferencia y les es fácil remitirse a ese texto.

La mediación del señor K. es lo único que permite a Dora mantener una relación soportable. Este cuarto mediador es esencial para el mantenimiento de la situación, no porque el objeto de su afecto sea de su mismo sexo, sino porque tiene con su padre relaciones profundamente motivadas, de identificación y de rivalidad, acentuadas además por el hecho de que la madre en la pareja parental es un personaje totalmente borrado. Por serle la relación triangular especialmente insostenible, la situación no sólo se mantuvo sino que fue sostenida efectivamente en esta composición de grupo cuaternario.

Prueba de ello es lo que sucede, el día en que el señor K. pronuncia estas palabras fatídicas: *—Mi mujer no es nada para mí.* En ese momento, todo ocurre como si ella respondiese: *—¿Entonces, qué diablos es usted para mí?* Lo abofetea instantáneamente, cuando hasta entonces había mantenido con él la relación ambigua que era necesaria para preservar el grupo de cuatro. Por consiguiente, el equilibrio de la situación se rompe.

Dora no es más que una simple histérica, apenas tiene síntomas. Recuerdan, espero, el énfasis que di a esa famosa afonía que sólo se produce en los momentos de intimidad, de confrontación con su objeto de amor, y que está ligada con toda seguridad a una erotización muy especial de la función oral, apartada de sus usos habituales a partir del momento en que Dora se acerca demasiado al objeto de su deseo. Es una bagatela y no es lo que la haría precipitarse a casa de Freud, o que las personas que la rodean se lo recomendaran. En cambio, a partir del momento en que, al irse el cuarto personaje, la situación se descompensa, un pequeño síndrome, de persecución simplemente, vinculado a su padre, aparece en Dora.

Hasta ese momento, la situación era un tanto escabrosa, pero no pasaba de ser, vamos a llamarla así, una opereta vie-

nesa. Como lo subrayan todas las observaciones posteriores, Dora se portaba admirablemente para que no hubiesen líos, y que su padre tuviese con la mujer amada relaciones normales, cuya índole, a decir verdad, no está muy clara. Dora encubría el conjunto de la situación, y, a fin de cuentas, estaba bastante cómoda en ella. Pero a partir del momento en que la situación se descompensa, ella reivindica, afirma que su padre quiere prostituirla, y que la entrega al señor K. a cambio de mantener sus relaciones ambiguas con la mujer de este.

¿Diré acaso que Dora es una paranoica? Nunca dije eso, y soy harto escrupuloso en materia de diagnóstico de psicosis.

Me desplacé hasta aquí el viernes pasado para ver a una paciente que tiene obviamente un comportamiento difícil, conflictivo con los que la rodean. En suma, me hicieron venir para que dijese que era una psicosis, y no, como parecía a primera vista, una neurosis obsesiva. Rehusé dar un diagnóstico de psicosis por una razón decisiva: no había ninguno de los trastornos que son nuestro objeto de estudio este año, que son trastornos del orden del lenguaje. Antes de hacer el diagnóstico de psicosis debemos exigir la presencia de estos trastornos.

Una reivindicación contra personajes que supuestamente actúan contra uno no basta para estar en la psicosis. Puede ser una reivindicación injustificada, que participa de un delirio de presunción, más no por ello es una psicosis. No deja de estar relacionada con ella, existe un pequeño delirio, podemos llegar a llamarlo así. La continuidad de los fenómenos es bien conocida, siempre se definió al paranoico como un señor susceptible, intolerante, desconfiado y en situación de conflicto verbalizado con su ambiente. Pero para que estemos en la psicosis tiene que haber trastornos del lenguaje, en todo caso les propongo que adopten provisionalmente esta convención.

Dora experimenta respecto a su padre un fenómeno significativo, interpretativo, alucinatorio incluso, pero que no llega a producir un delirio. No obstante, es un fenómeno que está en la vía inefable, intuitiva, de la imputación a otro de hostili-

dad y mala intención, y a propósito de una situación en la que el sujeto participó, verdaderamente, del modo electivo más profundo.

¿Qué quiere decir esto? El nivel de alteridad de este personaje se modifica, y la situación se degrada debido a la ausencia de uno de los componentes del cuadrilátero que le permitía sostenerse. Podemos usar aquí, si sabemos manejarla con prudencia, la noción de distanciamiento. La usan a diestra y siniestra, sin ton ni son, pero no es una razón para que nos neguemos a usarla, a condición de darle una aplicación más conforme a los hechos.

Esto nos lleva a la médula del problema del narcisismo.

2

¿Qué noción podemos tener del narcisismo a partir de nuestro trabajo? Consideramos la relación del narcisismo como la relación imaginaria central para la relación interhumana. ¿Qué hizo cristalizar en torno a esta noción la experiencia del analista? Ante todo su ambigüedad. En efecto, es una relación erótica —toda identificación erótica, toda captura del otro por la imagen en una relación de cautivación erótica, se hace a través de la relación narcisista— y también es la base de la tensión agresiva.

A partir del momento en que la noción de narcisismo entró en la teoría analítica, la nota de la agresividad ocupo cada vez más el centro de las preocupaciones técnicas. Su elaboración, empero, ha sido elemental. Se trata de ir más allá.

Para eso exactamente sirve el estadio del espejo. Evidencia la naturaleza de esta relación agresiva y lo que significa. Si la relación agresiva interviene en esa formación que se llama el yo, es porque le es constituyente, porque el yo es desde el ini-

cio por sí mismo otro, porque se instaura en una dualidad interna al sujeto. El yo es ese amo que el sujeto encuentra en el otro, y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, *él o yo*, es porque en el plano imaginario el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio en relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno. Amo implantado en él por encima del conjunto de sus tendencias, de sus comportamientos, de sus instintos, de sus pulsiones. No hago más que expresar aquí, de un modo algo más riguroso y que pone en evidencia la paradoja, el hecho de que hay conflictos entre las pulsiones y el yo, y de que es necesario elegir. Adopta algunas, otras no; es lo que llaman, no se sabe por qué, la función de síntesis del yo, cuando al contrario la síntesis nunca se realiza: sería mejor decir función de dominio. ¿Y dónde está ese amo? ¿Adentro o afuera? Está siempre a la vez adentro y afuera, por esto todo equilibrio puramente imaginario con el otro siempre está marcado por una inestabilidad fundamental.

Hagamos ahora una breve comparación con la psicología animal.

Sabemos que los animales tienen una vida mucho menos complicada que la nuestra. Al menos, eso creemos en función de lo que vemos, y la evidencia parece bastar, porque desde siempre los animales han servido a los hombres de referencia. Los animales tienen relaciones con el otro cuando les viene en gana. Hay para ellos dos modos de tener ganas del otro: primero, comérselo, segundo, jodérselo. Esto se produce según un ritmo llamado natural, y que conforma un ciclo de comportamiento instintivo.

Ahora bien, se ha podido destacar el papel fundamental que juega la imagen en las relaciones de los animales con sus semejantes, y precisamente en el desencadenamiento de estos ciclos. Al ver el perfil de un ave de rapiña al que pueden estar más o menos sensibilizadas, las gallinas y otras aves de corral

se asustan. Este perfil provoca reacciones de huida, de cacareo y chillidos. Un perfil ligeramente distinto no provoca nada. Lo mismo se observa en el desencadenamiento de los comportamientos sexuales. Se puede engañar perfectamente tanto al macho como a la hembra del picón. La parte dorsal del picón asume, en el momento del pavoneo, determinado color en uno de los miembros de la pareja, que desencadena en el otro el ciclo de comportamiento que permite su acercamiento final.

Este punto limítrofe entre el eros y la relación agresiva del que hablaba en el hombre, no hay razón alguna para que no exista en el animal, y es perfectamente posible ponerlo en evidencia, manifestarlo, y aún exteriorizarlo en el picón.

El picón, en efecto, tiene un territorio, especialmente importante cuando llega su período de pavoneo, que exige cierto espacio en las profundidades de una ribera más o menos provista de hierba. Una verdadera danza, una especie de vuelo nupcial se produce, en que el asunto consiste en encantar primero a la hembra, en inducirla luego suavemente a dejarse hacer, y en ir a ensartarla en una especie de tunelcito que le han confeccionado previamente. Pero hay algo aún no muy bien explicado, y que es que una vez llevado a cabo todo esto, todavía le queda tiempo al macho para hacer montones de agujeritos por doquier.

No sé si recuerdan la fenomenología del agujero en *El Ser y la Nada*, pero saben la importancia que les atribuye Sartre en la psicología del ser humano, especialmente la del burgués que se distrae en la playa. Sartre lo vio como un fenómeno esencial que casi confina con una de las manifestaciones facticias de la negatividad. Pues bien, creo que en cuanto a esto, el picón macho no se queda atrás. El también hace sus agujeros, e impregna con su negatividad propia el medio exterior. Tenemos verdaderamente la impresión de que con esos agujeritos se apropia de cierto campo del medio exterior, y, en efecto, de ningún modo puede otro macho entrar en el área así marcada sin que se desencadenen reflejos de combate.

Ahora bien, los experimentadores, llenos de curiosidad, quisieron saber hasta dónde funcionaba la susodicha reacción de combate, variando primero la distancia de acercamiento del rival, y reemplazando luego ese personaje por un señuelo. En ambos casos, observaron en efecto que la perforación de los agujeros, hechos durante el pavoneo, e incluso antes, es un acto ligado esencialmente al comportamiento erótico. Si el invasor se acerca a cierta distancia del lugar definido como el territorio, se produce en el primer macho la reacción de ataque. Si el invasor esta un poco más lejos no se produce. Hay pues un punto donde el picón sujeto está entre atacar o no atacar, punto límite definido por determinada distancia, y ¿qué aparece entonces? Esa manifestación erótica de la negatividad, esa actividad del comportamiento sexual que consiste en cavar agujeros.

En otras palabras, cuando el picón macho no sabe qué hacer en el plano de su relación con su semejante del mismo sexo, cuando no sabe si hay o no que atacar, se pone a hacer lo que hace cuando va a hacer el amor. Este desplazamiento, que no dejó de impactar al etólogo, no es para nada algo especial del picón. Es frecuente, entre los pájaros, que un combate se detenga bruscamente, y que un pájaro se ponga desenfrenadamente a alisarse las plumas, como lo suele hacer cuando trata de gustarle a la hembra.

Es curioso que Konrad Lorenz, a pesar de no haber asistido a mis seminarios, sintiera la necesidad de encabezar su libro con la imagen, muy bonita y enigmática, del picón macho ante el espejo. ¿Qué hace? Baja el pico, está en posición oblicua, la cola al aire, el pico hacia abajo, posición que sólo adopta cuando con su pico va a cavar la arena para hacer sus agujeros. En otros términos, su imagen en el espejo no le es indiferente, si bien no lo introduce al conjunto del ciclo del comportamiento erótico cuyo efecto sería ponerlo en esa reacción límite entre eros y agresividad señalada por el horadamiento del agujero.

El animal es también accesible al enigma de un señuelo. El

señuelo lo pone en una situación netamente artificial, ambigua, que entraña ya un desarreglo, un desplazamiento de comportamientos. Esto no debe asombrarnos a partir del momento en que hemos captado la importancia para el hombre de su imagen especular.

Esta imagen es funcionalmente esencial en el hombre, en tanto le brinda el complemento ortopédico de la insuficiencia nativa, del desconcierto, o desacuerdo constitutivo, vinculados a la prematuración del nacimiento. Su unificación nunca será completa porque se hace precisamente por una vía alienante, bajo la forma de una imagen ajena, que constituye una función psíquica original. La tensión agresiva de ese *yo o el otro* está integrada absolutamente a todo tipo de funcionamiento imaginario en el hombre.

Intentemos representarnos qué consecuencias implica el carácter imaginario del comportamiento humano. Esta pregunta es en sí misma imaginaria, mítica, debido a que el comportamiento humano nunca se reduce pura y simplemente a la relación imaginaria. Supongamos, empero, un instante, en una suerte de Edén al revés, un ser humano reducido enteramente en sus relaciones con sus semejantes a esa captura a la vez asimilante y disimilante. ¿Cuál es su resultado?

Para ilustrarlo ya hice referencia al campo de esas maquinitas que nos divierte hacer desde hace algún tiempo, y que semejan animales. Por supuesto que no se les parecen en nada, pero tienen mecanismos montados para estudiar cierto numero de comportamientos que, según nos dicen, son comparables a los comportamientos animales. En cierto sentido es verdad, y una parte de ese comportamiento puede ser estudiado como algo imprevisible, lo cual tiene el interés de recubrir las concepciones que podemos hacernos de un funcionamiento que se autoalimenta a sí mismo.

Supongamos una máquina que no tuviese dispositivo de autorregulación global, de modo tal que el órgano destinado a mover la pata derecha sólo pueda armonizarse con el que mueve la pata izquierda, a condición de que un aparato de re-

cepción fotoeléctrica transmita la imagen de otra maquina que está funcionando armoniosamente. Piensen en esos autos que vemos en los parques de diversiones lanzados a toda carrera en un espacio libre, cuyo principal entretenimiento es entrechocarse. Si estas actividades producen tanto placer es que lo de estarse chocando debe ser de verdad algo fundamental en el ser humano. ¿Qué pasaría si cierta cantidad de maquinitas como las que acabo de describir, fuesen lanzadas al circuito?

Estando cada una unificada, pautada por la visión de la otra, no es imposible concebir matemáticamente que esto culminara en la concentración, en el centro del dispositivo, de todas las maquinitas, respectivamente bloqueadas en un conglomerado cuyo único límite en cuanto a su reducción es la resistencia exterior de las carrocerías. Una colisión, un despachurramiento general.

Esto es sólo un apólogo destinado a mostrar que la ambigüedad, la hiancia de la relación imaginaria exige algo que mantenga relación, función y distancia. Es el sentido mismo del complejo de Edipo.

El complejo de Edipo significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, está prometida al conflicto y a la ruina. Para que el ser humano pueda establecer la relación más natural, la del macho a la hembra, es necesario que intervenga un tercero, que sea la imagen de algo logrado, el modelo de una armonía. No es decir suficiente: hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia de ese nombre del padre.

Insisto: el orden simbólico debe ser concebido como algo superpuesto, y sin lo cual no habría vida animal posible para ese sujeto estrambótico que es el hombre. En todos los casos así se presentan las cosas actualmente, y todo hace pensar que siempre fue así. En efecto, cada vez que encontramos un esqueleto, lo llamamos humano si está en una sepultura. ¿Qué

razón puede haber para poner ese resto en un recinto de piedra? Antes que nada es necesario que todo un orden simbólico haya sido instaurado, que entraña que el hecho de que un señor haya sido el señor Zutano en el orden social exige que se lo indique en la piedra de las tumbas. El hecho de que se llamara Zutano sobrepasa en sí su existencia vital. Ello no supone creencia alguna en la inmortalidad del alma, sino sencillamente que su nombre nada tiene que ver con su existencia viviente, la sobrepasa y se perpetúa más allá.

Si no se dan cuenta que la originalidad de Freud es haber subrayado esto, me pregunto qué hacen ustedes en el análisis. Sólo a partir del momento en que se ha subrayado bien que ese es el resorte esencial, un texto como el que tenemos que leer puede llegar a ser interesante.

Para captar en su fenomenología estructural lo que presenta el presidente Schreber, deben primero tener este esquema en la cabeza, que entraña que el orden simbólico subsiste en cuanto tal fuera del sujeto, diferente a su existencia, y determinándolo. Sólo se fija uno en las cosas cuando las considera posibles. Si no, uno se limita a decir *Es así*, y ni siquiera trata de ver qué es así.

3

La larga y notable observación que constituyen las *Memorias* de Schreber es sin duda excepcional, pero no ciertamente única. Sólo lo es probablemente debido al hecho de que el presidente Schreber estaba en condiciones de hacer publicar su libro, aunque censurado; también al hecho de que Freud se haya interesado en él.

Ahora que tienen en mente la función de la articulación

simbólica, serán más sensibles a esa verdadera invasión imaginaria de la subjetividad a la que Schreber nos hace asistir. Hay una dominancia realmente impaciente de la relación en espejo, una impresionante disolución del otro en tanto que identidad. Todos los personajes de los que habla —a partir del momento en que lo hace, porque durante largo tiempo no puede hablar, y volveremos a la significación de ese tiempo— se reparten en dos categorías que están, pese a todo, del mismo lado de cierta frontera. Están los que en apariencia viven, se desplazan: sus guardianes, sus enfermeros, que son *sombras de hombres perpetrados en un dos por cuatro*, como dijo Pichon, quien es el responsable de esta traducción; luego hay personajes más importantes, que invaden el cuerpo de Schreber, se trata de almas, la mayoría de las almas, y a medida que la cosa sigue, se trata, cada vez más, de muertos.

El sujeto mismo no es más que un ejemplar segundo de su propia identidad. Tiene en determinado momento la revelación de que el año anterior tuvo lugar su propia muerte, que fue anunciada en los periódicos. Schreber recuerda a ese antiguo colega como a alguien con mayores dotes que él. Él es otro. Pero él es de todos modos el mismo, que se acuerda del otro. Esta fragmentación de la identidad marca con su sello toda la relación de Schreber con sus semejantes en el plano imaginario. Habla en otros momentos de Flechsig, quien también está muerto, y que por ende ascendió adonde sólo existen las almas en tanto que son humanas, en un más allá donde poco a poco son asimiladas a la gran unidad divina no sin perder progresivamente su carácter individual. Para lograrlo, aún es necesario que sufran una prueba que las libere de la impureza de sus pasiones, de lo que, en sentido estricto, es su deseo. Hay literalmente fragmentación de la identidad, y el sujeto encuentra sin duda chocante este menoscabo de la identidad de sí mismo, pero así es, *sólo puedo dar fe*, dice, *de las cosas que me han sido reveladas*. Y vemos así, a lo largo de toda esta historia, un Flechsig fragmentado, un Flechsig superior, el Flechsig luminoso, y una parte inferior que llega a

estar fragmentada entre cuarenta y seis almitas.

Salto muchas cosas resultantes por las cuales me gustaría que se interesaran lo suficiente para que pudiésemos seguirlas en detalle. Este estilo, su gran fuerza de afirmación, característica del discurso delirante, no puede dejar de llamarnos la atención por su convergencia con la noción de que la identidad imaginaria del otro está profundamente relacionada con la posibilidad de una fragmentación, de un fraccionamiento Que el otro es estructuralmente desdoblable, desplegable, está claramente manifestado en el delirio.

También está el caleidoscopio que se produce de esas imágenes entre sí. Encontramos por una parte las identidades múltiples de un mismo personaje, por otra, esas pequeñas identidades enigmáticas, diversamente punzantes y nocivas en su interior, a las que llama, por ejemplo, los hombrecitos. Esta fantasmática sorprendió mucho la imaginación de los psicoanalistas, quienes se preguntaron si eran niños, o espermatozoides o alguna otra cosa. ¿Por qué no serían hombrecitos, sin más?

Estas identidades, que tienen respecto a su propia identidad valor de instancia, penetran en Schreber, lo habitan, lo dividen a él mismo. La noción que tiene de estas imágenes le sugiere que ellas se achican progresivamente, se reabsorben, de algún modo son absorbidas por la propia resistencia de Schreber. Sólo mantienen su autonomía, lo que por cierto quiere decir que no pueden seguir molestándolo, realizando la operación que llama el apego a las tierras, de cuya noción carecería sin la lengua fundamental.

Esas tierras, no son sólo el suelo, son también las tierras planetarias, las tierras astrales. Reconocen ustedes en ellas ese registro, que en mi pequeño cuadrado mágico, yo llamaba, el otro día, el de los astros. No lo inventé para esta circunstancia, hace bastante tiempo que hablo de la función de los astros en la realidad humana. No es casual, sin duda, que desde siempre, y en todas las culturas, el nombre dado a las constelaciones desempeña un papel esencial en el establecimiento

de cierto número de relaciones simbólicas fundamentales, que se hacen mucho más evidentes cuando nos encontramos en presencia de una cultura más primitiva, como solemos decir. Tal fragmento de alma se vincula entonces a algún lugar. Casiopea, *los hermanos de Casiopea*, cumplen un gran papel. No es para nada una idea en el aire; es el nombre de una confederación de estudiantes de la época en que Schreber hacía sus estudios. La adhesión a una confraternidad tal, cuyo carácter narcisista, incluso homosexual, es puesto en evidencia en el análisis, constituye por otra parte una marca característica de los antecedentes imaginarios de Schreber.

Es sugerente ver que, para que todo no se reduzca de golpe a nada, para que toda la tela de la relación imaginaria no se vuelva a enrollar de golpe, y no desaparezca en una oquedad sombría de la que Schreber al comienzo no estaba muy lejos, es necesaria esa red de naturaleza simbólica que conserva cierta estabilidad de la imagen en las relaciones interhumanas.

Los psicoanalistas discurrieron, dando miles de detalles, acerca de la significación que podía tener, desde el punto de vista de las cargas libidinales del sujeto, el hecho de que en determinado momento Flechsig fuese dominante, que en otros lo fuese una imagen divina diversamente situada en los pisos de Dios, porque Dios también tiene sus pisos: hay uno anterior y uno posterior. Imaginan cuántos toques le dieron a esto los analistas. Por supuesto, estos fenómenos permiten cierto número de interpretaciones. Pero hay un registro que es abrumador en comparación con ellos, y que parece no haberle llamado la atención a nadie: por rica y divertida que sea esa fantasmagoría, por más que se preste a que encontremos en ella los diferentes objetos del jueguito analítico, de un extremo al otro del delirio de Schreber, se presentan fenómenos auditivos sumamente matizados.

Van desde el susurro ligero, hasta las voces de las aguas cuando, de noche, se enfrenta con Ahrimán. Luego rectifica, por cierto: no sólo estaba Ahrimán, también debía estar Ormuz, ya que los dioses del bien y del mal no pueden ser di-

sociados. Tiene, entonces, un instante de confrontación con Ahrimán donde lo mira con el ojo del espíritu y no, como en otras visiones, con nitidez fotográfica. Están cara a cara él y el dios, y éste le dice la palabra significativa, la que pone las cosas en su lugar, el mensaje divino por excelencia, le dice a Schreber, el único hombre que queda después del crepúsculo del mundo: *Carroña*.

Esta traducción quizá no sea el equivalente exacto de la palabra alemana *Luder*, es la palabra utilizada en la traducción francesa, pero la palabra es más común en alemán que en francés. Es raro que en francés los amigos se tilden de carroña, salvo en momentos especialmente expansivos. La palabra alemana no entraña simplemente ese aspecto de aniquilación, tiene subyacencias que la emparentar con una palabra que estaría más de acuerdo con la nota de feminización del personaje, y que es más fácil encontrar en las conversaciones amistosas, la de podredumbre, dulce podredumbre[1]. Lo importante es que la palabra que domina el cara a cara único con Dios no es de ningún modo una palabra aislada. El insulto es muy frecuente en las relaciones que la pareja divina mantiene con Schreber, como en una relación erótica en la que uno de los dos se niega a entregarse desde el principio, y ofrece resistencia. Es la otra cara, la contrapartida del mundo imaginario. La injuria aniquilante es un punto culminante, es una de las cumbres del acto de la palabra.

Alrededor de esta cumbre, todas las cadenas montañosas de ese campo verbal son desarrolladas por Schreber desde una perspectiva magistral. Todo lo que el lingüista puede imaginar como descomposiciones de la función del lenguaje, lo encontramos en lo que Schreber experimenta, y que él discrimina con una delicadeza del trazo en los matices que nada deja que

1. En el castellano hablado quizá sería un equivalente más común tildarse de «basura» o de «porquería» que de «podredumbre», como en francés, pero esta última expresión subraya más el rasgo de descomposición que a lo mejor Lacan insistiría en mantener.

desear en cuanto a la información.

Cuando habla de cosas que pertenecen a la lengua fundamental, y que regulan las relaciones que tiene con el solo y único ser que a partir de ese momento existe para él, distingue en ellas dos categorías. Por un lado está lo que es *echt*, palabra casi intraducible, que quiere decir auténtico, verdadero, y que le es dado siempre en formas verbales que merecen retener la atención, hay varias especies que son muy sugestivas. Por otro está lo aprendido de memoria, inculcado a algunos de los elementos periféricos, incluso caídos, de la potencia divina, y repetidos con una total ausencia de sentido, en calidad tan sólo de estribillo. A esto se agrega una variedad extraordinaria de modos del flujo oratorio, que permiten ver por separado las diferentes dimensiones en las que se desarrolla el fenómeno de la frase, no digo el de la significación.

Palpamos ahí la función de la frase en sí misma, en tanto no lleva forzosamente consigo su significación. Pienso en ese fenómeno de las frases que surgen en su a-subjetividad como interrumpidas, y que dejan en suspenso el sentido. Una frase cortada por la mitad es audicionada. El resto queda implícito en tanto significación. La interrupción llama a una caída, que en una vasta gama puede ser indeterminada, pero que no puede ser cualquiera. Hay allí una valorización de la cadena simbólica en su dimensión de continuidad.

Se presenta aquí, en la relación del sujeto con el lenguaje así como en el mundo imaginario, un peligro, perpetuamente sabido: que toda esa fantasmagoría se reduzca a una unidad que aniquila, no su existencia, sino la de Dios, que es esencialmente lenguaje. Schreber lo escribe de manera expresa: los rayos tienen que hablar. Es necesario que en todo momento se produzcan fenómenos de diversión para que Dios no se reabsorba en la existencia central del sujeto. Esto no es obvio, pero ilustra muy bien la relación del creador con lo que ha creado. Retirarle su función y su esencia, deja en efecto al descubierto la nada correlativa que es su lado de adentro.

La palabra se produce o no se produce. Si se produce, es,

en cierta medida, gracias al arbitrio del sujeto. Por tanto, el sujeto es aquí creador, pero también está vinculado al otro, no en tanto objeto, imagen, o sombra del objeto, sino al otro en su dimensión esencial, siempre más o menos elidida por nosotros, a ese otro irreductible a cualquier cosa que no sea la noción de otro sujeto, es decir el otro en tanto que él. Lo que caracteriza el mundo de Schreber es que ese *él* está perdido, y que sólo subsiste el *tú*.

La noción del sujeto es correlativa a la existencia de alguien de quien pienso: *Él fue quien hizo esto*. No él, a quien veo ahí y que, por supuesto, pone cara de yo no fui, sino él, el que no está aquí. Ese *él* es el que responde de mi ser, sin ese *él* mi ser ni siquiera podría ser un *yo (je)*. El drama de la relación con el *él* subyace a toda la disolución del mundo de Schreber, en la que vemos al *él* reducirse a un solo partenaire, ese Dios a la vez asexuado y polisexuado, que engloba todo lo que todavía existe en el mundo al que Schreber está enfrentado.

Ciertamente, gracias a ese Dios subsiste alguien que puede decir una palabra verdadera, pero esa palabra tiene como propiedad la de ser siempre enigmática. Es la característica de todas las palabras de la lengua fundamental. Por otra parte, ese Dios parece ser, él también, la sombra de Schreber. Padece de una degradación imaginaria de la alteridad, que hace que sufra, al igual que Schreber, de una especie de feminización.

Como no conocemos al sujeto Schreber, debemos de todos modos estudiarlo por la fenomenología de su lenguaje. Si hemos pues de esclarecer una nueva dimensión en la fenomenología de las psicosis, será en torno al fenómeno del lenguaje, de los fenómenos de lenguaje más o menos alucinados, parásitos, extraños, intuitivos, persecutorios que están en juego en el caso de Schreber.

18 DE ENERO DE 1956

VIII

LA FRASE SIMBÓLICA

La noción de defensa.
El testimonio del paciente.
El sentimiento de realidad.
Los fenómenos verbales.

A fin de cuentas, podríamos de todos modos empezar a ver juntos el texto de Schreber, ya que en realidad, para nosotros, el caso Schreber es el texto de Schreber.

Intento este año que concibamos un poco mejor la economía de este caso. Deben sin duda haber percibido cómo se van paulatinamente alterando las concepciones psicoanalíticas.

Recordé el otro día que, en suma, la explicación de Freud es que el enfermo pasa a una economía esencialmente narcisista. Es una idea muy rica y es preciso sacar todas las consecuencias que se desprenden de ella. Pero quien no lo hace, olvida lo que es el narcisismo en el punto al que ha llegado la obra de Freud cuando escribe el caso Schreber. Y entonces, tampoco percibe lo novedoso de la explicación, esto es, en relación a qué otra explicación se sitúa.

Voy a retomar uno de los autores que mejor ha trabajado el problema de las psicosis, a saber Katan, quien pone en primer plano la noción de defensa. Pero no quiero que procedamos mediante un comentario de los comentarios, hay que partir del libro, como recomienda Freud.

Como somos psiquiatras, o al menos gente que de distintos modos se ha iniciado en psiquiatra, es muy natural que también leamos el caso con ojos de psiquiatras.

1

No hay que olvidar las etapas de la introducción de la noción de narcisismo en el pensamiento de Freud. Ahora se habla de defensa a propósito de cualquier cosa, creyendo repetir así algo muy antiguo en la obra de Freud. Es exacto que la noción de defensa desempeña un papel muy precoz, y que desde 1894-1895, Freud propone la expresión de neuropsicosis de defensa. Pero emplea este término en un sentido sumamente preciso.

Cuando habla de la *Abwehrhysterie*, la distingue de otras dos especies de histerias, en un primer intento de nosografías propiamente psicoanalítica. Remítanse al artículo al que aludo. Al estilo breueriano, las histerias deben ser concebidas como una producción secundaria de los estados hipnoides, dependiente de determinado momento fecundo, que corresponde a un trastorno de la conciencia en estado hipnoide. Freud no niega los estados hipnoides, dice simplemente: *No nos interesan, eso no es lo que tomamos como carácter diferencial en nuestra nosología.*

Hay que comprender muy bien que cuando se clasifica, comienzan contando el número de lo que aparentemente se presenta como los órganos coloreados de una flor, y que se llaman pétalos. Siempre es igual, una flor presenta cierto número de unidades que se pueden contar, es una botánica muy primitiva. Profundizándola, se percatarán de que a veces esos pétalos del ignorante no son tales, son sépalos, y no tienen la misma función. De igual modo, en lo que nos concierne, distintos registros, anatómico, genético, embriológico, fisioló-

gico, funcional, pueden estar involucrados y superponerse. Para que la clasificación sea significativa es necesario que sea natural. ¿Cómo buscaremos esa naturalidad?

Freud no repudió pues los estados hipnoides, dijo que no los tomaría en cuenta, porque, en el momento de ese primer desenmarañamiento, lo que le importa en el registro de la experiencia analítica es otra cosa, el recuerdo del trauma. En esto consiste la noción de *Abwehrhysterie*.

La primera vez que aparece la noción de defensa estamos en el registro de la rememoración y sus trastornos. Lo importante es lo que podemos llamar la pequeña historia del paciente. ¿Es o no capaz de articularla verbalmente? Anna O. —alguien me trajo su retrato que figura en una estampilla porque fue la reina de las trabajadoras sociales— lo llamaba la *talking-cure*.

La *Abwehrhysterie* es una histeria donde las cosas están formuladas en los síntomas, y el asunto está en liberar el discurso. No hay huella pues de regresión, ni de teoría de los instintos, y no obstante ya está en ciernes todo el psicoanálisis.

Freud distingue además una tercera especie de histeria, cuya característica es que también tiene algo que contar, algo que sin embargo no es contado en ningún lado. Por supuesto, sería muy sorprendente que en la etapa en que está de su elaboración nos dijese dónde puede serlo, pero ya está perfectamente esbozado.

La obra de Freud está llena, lo cual me complace mucho, de cosas así que parecen adarajas. Cada vez que uno toma un artículo de Freud, no sólo nunca es lo que uno esperaba, sino que siempre es muy simple, admirablemente claro. Y, sin embargo, no hay uno de ellos que no esté sembrado de esos enigmas que son las adarajas. Cabe decir que, mientras vivió, fue el único que procuró los conceptos originales necesarios para atacar y ordenar el campo nuevo que descubría. Introduce cada uno de estos conceptos con un mundo de preguntas. Lo bueno es que Freud no disimula esas preguntas. Cada uno

de sus textos es un texto problemático, de tal suerte que leer a Freud es volver a abrir las preguntas.

Los trastornos de la rememoración, a ellos debemos volver siempre para saber cuál fue el terreno inicial del psicoanálisis. Supongamos incluso que esté superado, hay que medir el camino recorrido, y sería muy sorprendente que pudiésemos permitirnos desconocer la historia. No tengo por qué seguir aquí en detalle el camino recorrido entre esta etapa y aquella en la que Freud introduce la regresión de los instintos, ya he hecho bastante los años anteriores, como para que baste decirles que explorando los trastornos de la rememoración, queriendo restituir el vacío que presenta la historia del sujeto, buscando la pista de aquello en lo que se transformaron los acontecimientos de su vida, comprobamos que van a parar donde nadie se lo esperaba.

Hablaba de ello la vez pasada bajo la forma de los desplazamientos del comportamiento; nos percatamos de que no puede tratarse sencillamente de volver a encontrar la localización mnésica, cronológica de los acontecimientos, de restituir una parte del tiempo perdido, sino que también hay cosas que suceden en el plano tópico. La distinción de registros completamente diferentes en la regresión está allí implícita. En otras palabras, todo el tiempo se olvida que no basta que una cosa ocupe el primer plano para que otra no guarde su valor, su precio, en el seno de la regresión tópica. Es allí donde los acontecimientos adquieren su sentido comportamental fundamental.

Entonces se producen el descubrimiento del narcisismo. Freud se percata de que hay modificaciones en la estructura imaginaria del mundo y que interfieren con las modificaciones de la estructura simbólica; cómo llamarla de otro modo, puesto que la rememoración pertenece forzosamente al orden simbólico.

Cuando Freud explica el delirio por una regresión narcisista de la libido, cuyo retiro de los objetos culmina en una desobjetalización, esto quiere decir, en el punto al que ha lle-

gado, que el deseo que ha de ser reconocido en el delirio se sitúa en un plano muy distinto al del deseo que ha de hacerse reconocer en la neurosis.

Si no se comprende esto, no se ve en absoluto lo que distingue una psicosis de una neurosis. ¿Por qué nos sería tan difícil en la psicosis restaurar la relación del sujeto con la realidad, si el delirio es en principio enteramente legible? Al menos es lo que puede leerse en algunos pasajes Freud, que tenemos que saber acentuar de modo menos somero de lo que se suele hacer. El delirio, en efecto, es legible, pero también está transcrito en otro registro. En la neurosis permanecemos siempre en el orden simbólico, con esa duplicidad del significado y del significante que Freud traduce por el compromiso neurótico. El delirio transcurre en un registro muy diferente. Es legible, pero sin salida. ¿Cómo puede ser así? Este es el problema económico que queda abierto en el momento en que Freud termina el caso Schreber.

Digo cosas masivas. En el caso de las neurosis, lo reprimido aparece *in loco*, ahí donde fue reprimido, vale decir en el elemento mismo de los símbolos, en tanto el hombre se integra a él, y participa de él como agente y como actor. Reaparece *in loco* bajo una máscara. Lo reprimido en la psicosis, si sabemos leer a Freud, reaparece en otro lugar, *in altero*, en lo imaginario, y lo hace, efectivamente, sin máscara. Esto es sumamente claro, no es nuevo, ni heterodoxo, sólo es preciso percatarse de que es el punto principal. De ningún modo concluye el asunto en el momento en que Freud le pone punto final a su estudio sobre Schreber. Al contrario, a partir de ese momento se empiezan a plantear los problemas.

Después de Freud, se intentó tomar el relevo. Lean a Katan, por ejemplo, quien intenta darnos una teoría analítica de la esquizofrenia, en el quinto tomo de la recopilación *El psicoanálisis del Niño*. Leyéndolo, se ve claramente, el camino recorrido en la teoría analítica.

En Freud, la cuestión del centro del sujeto siempre queda abierta. En el análisis de la paranoia por ejemplo, avanza paso

a paso para mostrar la evolución de un trastorno esencialmente libidinal, juego complejo de un agregado de deseos transferibles, transmutables, que pueden entrar en regresión, y el centro de toda esta dialéctica aún sigue siendo problemático. Ahora bien, el viraje que se operó en el análisis más o menos hacia la época en que murió Freud, llevó a que nos volviéramos a encontrar con nuestro viejo centro de toda la vida, el yo, que maneja las palancas de mando, y guía a la defensa. Ya no se interpreta a la psicosis a partir de la economía compleja de una dinámica de las pulsiones, sino a partir de los procedimientos empleados por el yo para arreglárselas con diversas exigencias, para defenderse contra las pulsiones. El yo vuelve a ser no sólo el centro, sino la causa del trastorno.

El término de defensa no tiene, a partir de entonces, otro sentido sino el que tiene cuando se habla de defensa contra una tentación, y toda la dinámica del caso Schreber es explicada a partir de los esfuerzos por enfrentar una pulsión, llamada homosexual, que amenazaría su completitud. La castración no tiene más sentido simbólico que el de una pérdida de integridad física. Se nos dice terminantemente que el yo, no siendo lo suficientemente fuerte como para encontrar puntos de ligazón en el medio exterior con el fin de defenderse contra la pulsión que está en el ello, encuentra otro recurso, que es fomentar esa neo-producción que es la alucinación, y que es otra manera de actuar, de transformar sus instintos duales. Sublimación a su manera, pero que presenta grandes inconvenientes.

El empobrecimiento de la perspectiva, las insuficiencias clínicas de esta construcción saltan a la vista. Que existe un modo imaginario de satisfacer la presión de la necesidad es una noción articulada en la doctrina freudiana, pero siempre es pensada como un elemento nada más del determinismo de los fenómenos. Freud nunca definió la psicosis alucinatoria según el simple modelo del fantasma, como el hambre puede satisfacerse mediante un sueño de satisfacción del hambre. Un delirio no responde en lo más mínimo a una finalidad de ese

tipo. Siempre nos complace volver a encontrar lo que ya nos representamos, y Freud incluso nos enseña que la creación del mundo de los objetos humanos pasa por esa vía. Nosotros también experimentamos siempre una intensa satisfacción al volver a encontrar ciertos temas simbólicos de la neurosis en la psicosis. No es para nada ilegítimo, pero hay que tener muy claro que sólo cubre una parte muy pequeña del cuadro.

Para Schreber, como para los homosexuales, se puede esquematizar la transformación imaginaria del impulso homosexual en un delirio que hace del sujeto la mujer de Dios, el receptáculo de la buena voluntad y de los buenos modales divinos. Es un esquema bastante convincente, y podemos encontrar en el texto mismo toda clase de modulaciones refinadas que lo justifican. Asimismo, la distinción que hice la vez pasada entre la realización del deseo reprimido en el plano simbólico en la neurosis, y en el plano imaginario en la psicosis, es ya bastante satisfactoria, pero no nos satisface. ¿Por qué? Porque una psicosis no es simplemente eso, no es el desarrollo de una relación imaginaria, fantasmática, con el mundo exterior.

Hoy quisiera simplemente hacerles medir la masa del fenómeno.

El dialogo del único —de ese Schreber a partir del cual la humanidad va a ser regenerada por el nacimiento de una nueva generación schreberiana— con su pareja enigmática, el Dios, schreberiano él también, ¿es acaso todo el delirio? Claro que no. No sólo no es todo el delirio, sino que es totalmente imposible comprenderlo del todo en ese registro. Es asaz curioso que nos contentemos con una explicación tan parcial de un fenómeno masivo como la psicosis, reteniendo sólo lo que tienen de claro los acontecimientos imaginarios. Si queremos avanzar en la comprensión de la psicosis, es necesario empero articular una teoría que justifique la masa de estos fenómenos, de los que daré hoy algunas muestras.

2

Comenzaremos por el final, e intentaremos comprender volviendo hacia atrás. Adoptar esta vía, no es simplemente un artificio de presentación, es acorde con la materia que tenemos entre manos.

Este es un sujeto que estuvo enfermo de 1883 a 1884, que tuvo luego ocho años de respiro, y al cabo del noveno año posterior al inicio de la primera crisis, en octubre de 1893, las cosas se vuelven a poner en marcha en el plano patológico. Ingresa a la misma clínica donde había sido atendido la primera vez, que dirige el doctor Flechsig, y permanecerá ahí hasta mediados de junio de 1894. Su estado es complejo. Su aspecto clínico puede caracterizarse como una confusión alucinatoria, e incluso como un estupor alucinatorio. Más tarde hará un relato ciertamente distorsionado de todo lo que vivió. Decimos confusión para caracterizar el modo brumoso en que recuerda algunos episodios, pero otros elementos, especialmente sus relaciones delirantes con diferentes personas que lo rodean, están suficientemente conservados como para proporcionar un testimonio valedero. Es, no obstante, el período más oscuro de la psicosis. Observen bien que sólo podemos saber de él a través del delirio, porque igual no estábamos ahí, y sobre este primer período los certificados de los médicos son pobres. Schreber lo recuerda seguramente bastante bien en el momento en que va a dar su testimonio como para poder hacer distinciones en él, y en especial para señalar un desplazamiento del centro de interés a sus relaciones personales con lo que llama las almas.

Las almas no son ni seres humanos, ni esas sombras con las cuales trata, sino seres humanos muertos con los que tiene relaciones particulares, vinculadas a toda suerte de sentimientos de transformación corporal, de inclusiones, de intrusiones, de intercambios corporales. Es un delirio donde la nota dolo-

rosa juega un papel muy importante. No hablo aún de hipocondría, que por otra parte es un término demasiado vago en nuestro vocabulario, esbozo las grandes líneas.

Desde el punto de vista fenomenológico, y siendo prudente, se admitirá que estamos ante un estado que puede calificarse de crepúsculo del mundo. Ya no está con seres reales: ese *no estar más con* es característico, pues está con otros elementos que estorban mucho más. El sufrimiento es la tonalidad dominante de las relaciones que mantiene con ellos, y ellas entrañan la pérdida de su autonomía. Esta perturbación profunda, intolerable, de su existencia, motiva en él toda clase de comportamientos que sólo indica de modo forzosamente oscuro, pero cuya indicación tenemos por la manera en que es tratado: es vigilado, encerrado en una celda por la noche, privado de todo instrumento. Aparece en ese momento como un enfermo en estado agudo muy grave.

Hay un momento de transformación que se sitúa, dice, hacia febrero-marzo de 1894. Las almas con las que tiene intercambios en el registro de la intrusión o de la fragmentación somática, son sustituidas por los así llamados Reinos divinos posteriores. Hay allí una intuición metafórico de lo que está detrás las apariencias. Estos Reinos aparecen en forma desdoblada, Ormuz y Ahrimán. Aparecen también los rayos puros, que se comportan de manera muy diferente a las almas llamadas examinadas, que son rayos impuros. Schreber nos dice la profunda perplejidad que le crean los efectos de esa pretendida pureza, que sólo puede atribuirse a una intención divina. Los elementos que parten de las almas examinadas no dejan de perturbarla, y hacen toda clase de jugadas a los rayos puros, intentando captar para su provecho la potencia de los mismos, interponiéndose entre Schreber y su acción benéfica. La táctica de la mayor parte de esas almas, animadas de muy malas intenciones, es descrita precisamente, y especialmente la del jefe de la banda, Flechsig, quien fracciona su alma para repartir sus pedazos en el hiperespacio interpuesto entre Schreber y el Dios alejado. *Soy el que está alejado*, encontra-

mos esta fórmula que tiene un eco bíblico en una nota donde Schreber nos informa lo que Dios le confía. El Dios para Schreber no es el que es, es el que está… bien lejos.

Los rayos puros hablan, son esencialmente hablantes, hay equivalencia entre rayos, rayos hablantes, nervios de Dios, más todas las formas particulares que pueden asumir, incluyendo sus diversas formas milagrosas, entre ellas las tijeras. Esto corresponde a un período donde domina lo que Schreber llama la *Grundsprache*, suerte de muy sabroso alto alemán que tiende a expresarse mediante eufemismos y antífrasis: una penitencia que se llama una recompensa, por ejemplo, y en efecto la penitencia es a su manera una recompensa. Tendremos que volver sobre el estilo de esta lengua fundamental, para volver a plantear los problemas del sentido antinómico de las palabras primitivas.

Persiste sobre este tema un gran malentendido a propósito de lo dicho por Freud, cuyo error fue simplemente tomar como referencia un lingüista que se encontraba un tanto pasado, pero que aludía a algo justo, a saber: Abel. Benveniste nos deparó al respecto el año pasado una contribución que tiene todo su valor, a saber, que está fuera de discusión que un sistema significante tenga palabras que designen dos cosas contrarias a la vez. Las palabras están hechas justamente para distinguir las cosas. Cuando existen palabras, están hechas necesariamente por pares de oposiciones, no pueden unir en sí mismas dos extremos. Otra cosa es cuando pasamos a la significación. No hay por qué asombrarse de que un pozo profundo se llame *altus*, porque, dice Benveniste, el punto de partida mental del latín es el fondo del pozo. Basta pensar que en alemán se llama *jüngstes Gericht* al juicio final, o sea, *el juicio más joven*, que no es la imagen empleada en Francia. Ahora bien, sí decimos *el último* hablando del hijo más joven. El juicio final, en cambio, sugiere más bien la vejez.

En 1894, Schreber es llevado al sanatorio del Dr. Pierson en Koswitz, donde permanece quince días. Es un sanatorio privado, y por su descripción vemos que era, digamos, muy

picaresco. Reconocemos en él, desde el punto de vista del enfermo, rasgos que divertirán a quienquiera haya conservado algún sentido del humor. No es que esté mal, es bastante coqueto, tiene el lado de buena presencia del sanatorio privado, con ese carácter de profunda negligencia del que no se nos ahorra detalle alguno. Schreber se queda ahí muy poco tiempo, y lo mandan al asilo más viejo de Alemania, en el sentido venerable de la palabra, en Pirna.

Antes de su primera enfermedad, estaba en Chemnitz; es nombrado en Leipzig, y luego, en Dresde, lo nombran Presidente de la Corte de Apelaciones, justo antes de su recalca. De Dresde va a hacerse atender en Leipzig. Koswitz esta en alguna parte del otro lado del Elba en relación a Leipzig pero el lugar donde permanecerá diez años de su vida es río arriba en el Elba.

Cuando entra a Pirna, está todavía muy enfermo, y sólo comenzará a escribir sus *Memorias* a partir de 1897–98. Dado que está en un asilo público, y que las decisiones pueden sufrir en ellos cierta demora, entre 1896 y 1898, aún le hacen pasar la noche en una celda llamada de demente, a la cual lleva, en una cajita de hierro blanco, un lápiz, pedazos de papel, y donde comienza a escribir pequeñas notas, a las que llama sus pequeños estudios. En efecto, además de la obra que nos legó, existen unos cincuenta pequeños estudios, a los cuales hace referencia de vez en cuando, que son notas tomadas en aquel momento, y que le sirvieron de material. Es evidente que este texto, que en suma no fue redactado antes de 1898, y cuya redacción se extiende hasta 1903, época de la liberación de Schreber, ya que incluye su procedimiento, da fe de un modo mucho más seguro, más firme, del estado terminal de la enfermedad. En cuanto al resto, ni siquiera sabemos cuándo murió Schreber, sino solamente que tuvo una recaída en 1907, y que fue nuevamente admitido en un sanatorio, lo cual es muy importante.

Vamos a comenzar en la fecha en que escribió sus *Memorias*. Lo que puede testimoniar a partir de esa fecha es ya sufi-

cientemente problemático como para interesarnos. Incluso si no resolvemos el problema de la función económica de lo que hace un rato llamé los fenómenos de alienación verbal —llamémoslos provisionalmente alucinaciones verbales— lo que nos interesa es lo que distingue al punto de vista analítico en el análisis de una psicosis.

3

Desde el punto de vista psiquiátrico corriente, estamos igual que si no hubiera pasado nada.

En lo tocante a la comprensión real de la economía de la psicosis podemos leer ahora un grueso informe hecho sobre la catatonia alrededor de 1903 —hagan la experiencia, elijan, desde luego, un buen trabajo—; no se ha dado un sólo paso en el análisis de los fenómenos. Si algo debe distinguir el punto de vista del analista ¿acaso es preguntarse, a propósito de la alucinación verbal, si el sujeto escucha poquito, o mucho, si es muy fuerte, si estalla, o si de verdad oye con su oreja, si es de adentro, o del corazón, o del estómago?

Estas preguntas, sumamente interesantes, parten de lo siguiente, bastante infantil a fin de cuentas: nos impresiona mucho que un sujeto oiga cosas que nosotros no oímos. Como si nosotros no tuviésemos visiones a cada rato, como si no nos entraran en la cabeza fórmulas que tienen para nosotros un valor llamativo, orientador, incluso a veces fulgurante, iluminante. Por supuesto, no les damos el mismo uso que el psicótico.

Estas cosas suceden en el orden verbal y son vividas por el sujeto como recibidas por él. Si nos interesara ante todo, como nos enseñaron en la escuela, saber si es una percepción o una sensación, o una apercepción, o una interpretación, en suma, si nos quedamos en la relación elemental con la reali-

dad, en el registro académico escolar, confiando en una teoría del conocimiento manifiestamente incompleta, perdemos todo su valor. Frente a una teoría que se escalona a partir de la sensación, pasando por la percepción, para llegar a la causalidad y a la organización de lo real, la filosofía, por cierto, desde hace algún tiempo, por lo menos desde Kant, intenta advertirnos a gritos que hay diferentes campos de la realidad, y que los problemas se expresan, se organizan y se plantean en registros igualmente diferentes. Por consiguiente, intentar saber si una palabra es oída o no, quizá no es lo más interesante.

Todavía estamos en la estacada. ¿Qué nos traen los sujetos una y otra vez? Lo que les estamos pidiendo, sencillamente, o sea, lo que les estamos sugiriendo que nos respondan. Introducimos en lo que experimentan distinciones y categorías que sólo nos interesan a nosotros, no a ellos. El carácter impuesto, exterior, de la alucinación verbal, exige ser considerado a partir del modo en que reacciona el enfermo. No es cuando mejor escucha —como se dice en el sentido en que se cree que escuchar es escuchar con las orejas[2]— cuando más lo alcanzan. Alucinaciones extremadamente vividas siguen siendo alucinaciones, reconocidas como tales; mientras que otras, cuya vividez endofásica no es menor, tienen por el contrario un carácter muy decisivo para el sujeto, y le brindan una certeza.

Lo que cuenta es la distinción que introduje, en los albores de nuestro comentario, entre certezas y realidades. Conduce a diferencias que, para nuestra mirada de analista, no son superestructurales sino estructurales. Es un hecho que esto sólo puede ser así para nosotros, porque a diferencia de otros clínicos, sabemos que la palabra está siempre ahí, articulada o no, presente, en estado articulado, ya historizada, ya presa en la red de los pares y las oposiciones simbólicas.

La gente cree que nos es preciso restaurar totalmente lo vivido indiferenciado del sujeto, la sucesión de imágenes pro-

2*Entendre* en francés es a la vez escuchar, oír y entender. [T.]

yectadas sobre la pantalla de lo vivido por él para captarlo en su duración, a lo Bergson. Lo que palpamos clínicamente nunca es así. La continuidad de todo lo que un sujeto ha vivido desde su nacimiento nunca tiende a surgir, y no nos interesa en lo más mínimo. Lo que nos interesa son los puntos decisivos de la articulación simbólica, de la historia, pero en el sentido en que uno dice la Historia de Francia.

Tal día, Mademoiselle de Montpensier estaba en las barricadas. Quizás era pura casualidad, y no tenía mayor importancia desde cierto punto de vista. Pero lo seguro es que sólo eso queda en la Historia, estaba ahí, y se le dio a su presencia un sentido, verdadero o no. En el momento mismo, por cierto, el sentido es siempre un poco más verdadero, pero lo que cuenta y funciona es lo que se volvió verdadero en la historia. O bien proviene de una reorganización posterior, o bien ya comienza a tener una articulación en el momento mismo.

Pues bien, lo que llamamos sentimiento de realidad cuando se trata de la restauración de recuerdos, es algo ambiguo, que consiste esencialmente en que una reminiscencia, o sea un resurgimiento de impresiones, se organiza en la continuidad histórica. No es uno o lo otro lo que da el acento de realidad, es uno y lo otro, cierto modo de conjunción de ambos registros. Iré más lejos aún: es también cierto modo de conjunción de ambos registros lo que da el sentimiento de irrealidad. En el ámbito sentimental, lo que es sentimiento de realidad es sentimiento de irrealidad. El sentimiento de irrealidad está ahí tan sólo como señal de que se trata de estar en la realidad, y que por un pelo, aún falta alguna cosita.

El sentimiento de *déjà vu*, que tantos problemas creó a los psicólogos, podríamos designarlo como una homonimia: el resorte lo entreabre siempre la clave simbólica. El *déjà vu* ocurre cuando una situación es vivida con plena significación simbólica, la cual reproduce una situación simbólica homóloga ya vivida pero olvidada, y que revive sin que el sujeto comprenda sus pormenores. Esto da al sujeto la impresión de que ya vio el contexto, el cuadro del momento presente. El

déjà vu es un fenómeno sumamente cercano a lo que la experiencia analítica nos brinda como lo ya relatado —aparte de que es lo contrario—. No se sitúa en el orden de lo ya relatado, sino en el orden de lo nunca relatado. Pero está en el mismo registro.

Si admitimos la existencia del inconsciente tal como Freud lo articula, debemos suponer que esa frase, esa construcción simbólica, recubre con su trama todo lo vivido humano, que siempre esta ahí, más o menos latente, y que es uno de los elementos necesarios de la adaptación humana. Que esto pase sin que se piense en ello, pudo haber sido considerado durante mucho tiempo como una enormidad, pero no puede serlo para nosotros: la idea misma de un pensamiento inconsciente, esa gran paradoja práctica que introdujo Freud, no quiere decir otra cosa. Cuando Freud formula el término de pensamiento inconsciente agregando en su *Traumdeutung*, *sit venia verbo*, no dice más que lo siguiente: pensamiento quiere decir la cosa que se articula en lenguaje. A nivel de la *Traumdeutung*, esta es la única interpretación posible de ese término.

Ese lenguaje, lo podríamos llamar interior, pero este adjetivo ya falsea todo. Ese monólogo supuestamente interior esta en perfecta continuidad con el diálogo exterior, y precisamente por esa razón podemos decir que el inconsciente es también el discurso del otro. Si realmente hay algo del orden de lo continuo, no es en cada instante. En este caso también es necesario comenzar a decir lo que se quiere decir, darle el sentido que tiene, y saber corregirlo al mismo tiempo. Hay leyes de intervalo, de suspensión, de resolución propiamente simbólicas, hay suspensiones, escansiones que marcan la estructura de todo cálculo, que hacen precisamente que esa frase, digamos, interior, no se inscriba de modo continuo. Esta estructura, que ya forma parte de las posibilidades ordinarias, es la estructura misma, o inercia, del lenguaje.

Se trata para el hombre justamente de arreglárselas con esa modulación continua, como para que no le ocupe demasiado. Por eso mismo, las cosas están arregladas de manera que su

conciencia se aparte de ellas. Sólo que admitir la existencia del inconsciente, significa decir que aunque su conciencia se desvíe de ella, la modulación de la que hablo, la frase con toda su complejidad, continúa de todos modos. Este es el único sentido que puede darse al inconsciente freudiano. Si no es eso, es un monstruo de seis patas, absolutamente incomprensible, en todo caso incomprensible en la perspectiva del análisis.

Ya que se buscan las funciones del yo en cuanto tal, digamos que una de sus ocupaciones es precisamente no dejarse dar lata por esa frase que no para nunca de circular, y que no pide otra cosa que volver a surgir bajo mil formas más o menos camufladas y molestas. En otros términos, la frase evangélica *tienen oídos para no oír* debe tomarse al pie de la letra. Una función del yo es que no tengamos que escuchar perpetuamente esa articulación que organiza nuestras acciones como acciones habladas. Esto no se desprende del análisis de la psicosis, no es sino la puesta en evidencia, una vez más, de los postulados de la noción freudiana del inconsciente.

En los fenómenos, llamémoslos provisionalmente teratológicos, de las psicosis, esto opera a cielo abierto. No digo que ese sea el rasgo esencial como tampoco lo es el elemento imaginario del que hablábamos antes, pero se olvida demasiado que en los casos de psicosis vemos revelarse, del modo más articulado, esa frase, ese monólogo, ese discurso interior del que hablaba. Somos los primeros en poder captarlo porque, en cierta medida, ya estamos dispuestos a escucharlo.

En consecuencia, no tenemos ninguna razón para negarnos a reconocer esas voces en el momento en que el sujeto nos da fe de ellas como de algo que forma parte del texto mismo de su vivencia.

4

Lectura de las Memorias, *pág. 298*

Esto dice el sujeto en un complemento retrospectivo a sus *Memorias*. El enlentecimiento de la frase en el curso de los años, es referido por él metafóricamente a la gran distancia a la que se han retirado los rayos de Dios. No sólo hay enlentecimiento, sino demora, suspensión, postergación. Para nosotros es muy significativo que varíe y evolucione con el correr de los años la fenomenología misma bajo la que se presenta la trama continua del discurso que lo acompaña, y que el sentido muy pleno del inicio se vacíe luego de sentido. Por cierto, las voces hacen también comentarios sumamente curiosos, del estilo del siguiente: *Todo sin-sentido se anula*.

La estructura de lo que sucede merece que no la descuidemos. Doy un ejemplo. Él oye: *Nos falta ahora…*, y luego la frase se interrumpe, no escucha nada más, es su testimonio, pero esa frase tiene para él el siguiente sentido implícito: *Nos falta ahora el pensamiento principal*. En una frase interrumpida, como tal siempre finamente articulada gramaticalmente, la significación está presente de manera doble, por un lado como esperada, ya que se trata de una suspensión, por otro lado como repetida, puesto que él siempre se refiere a la impresión de haberla ya escuchado.

A partir del momento en que se entra en el análisis del lenguaje, convendría también interesarse un poquito en la historia del lenguaje. El lenguaje no es algo tan natural, y expresiones que parecen obvias, se escalonan según estén más o menos fundadas.

Las voces que ocupan a Schreber con sus continuos discursos son psicólogas. Gran parte de lo que dicen concier-

ne a la *concepción de las almas*, la psicología del ser humano. Aportan catálogos de registros de pensamiento, los pensamientos de todos los pensamientos, de afirmación, de reflexión, de temor, los señalan y los articulan en cuanto tales, y dicen cuáles son regulares. También tienen su concepción de los *patterns*, están al tanto del ultimo grito del conductismo. Así como del otro lado del Atlántico se busca explicar el modo regular de ofrecer un ramo de flores a una joven, así también ellas tienen ideas precisas sobre el modo en que deben abordarse el hombre y la mujer, e incluso acostarse en la cama. Esto deja a Schreber boquiabierto: *Es así,* dice, *pero no me había dado cuenta.* El texto mismo está reducido a ritornelos y estribillos que nos parecen a veces algo embarazosos.

A propósito de esa frase interrumpida, *nos falta ahora…*, recuerdo algo que me había llamado la atención leyendo a Saumaize, que escribió hacia 1660-1670 un *Diccionario de las preciosas*. Naturalmente, las preciosas son ridículas, pero el movimiento denominado de las preciosas es un elemento tan importante para la historia de la lengua, de los pensamientos, de las costumbres, como nuestro querido surrealismo del cual todos sabemos que no es cualquier cosa, y que seguramente no tendríamos el mismo tipo de afiches si no se hubiese producido, hacia 1920, un movimiento de personas que manipulaban de manera curiosa los símbolos y los signos. El movimiento de las preciosas es mucho más importante desde el punto de vista de la lengua de lo que se piensa. Desde luego, está todo lo que mencionó ese personaje genial que es Molière, pero sobre este tema, se le hizo decir probablemente un poco más de lo que él quería. No imaginan la cantidad de locuciones que ahora parecen totalmente naturales, que datan de ese entonces. Saumaize señala por ejemplo que el poeta Saint-Amant fue el primero en decir *Le mot me manque (Me falta la palabra)*. Si hoy en día no llamamos a los sillones *las comodidades de la conversación*, es por pura casualidad, hay cosas que triunfan y otras que no. Estas expresiones que pasaron a la lengua encuentran pues su origen en un giro de con-

versación de los salones, donde se intentaba lograr un lenguaje más refinado.

El estado de una lengua se caracteriza tanto por sus ausencias como por sus presencias. Pues bien, encuentran en el diálogo con los famosos pájaros milagrosos, ingeniosidades como ésta: se les dice algo como *necesidad de aire*, y ellas escuchan *crepúsculo*. Es muy interesante: ¿quién de ustedes no ha escuchado confundir de manera corriente, en un habla no especialmente popular, *amnistía y armisticio*? Si les preguntase por turno a cada uno qué entiende por *superstición* por ejemplo, estoy seguro que llegaríamos a una linda idea de la confusión que puede tener en la mente respecto a una palabra que usan corrientemente; al cabo de cierto tiempo la *superestructura* terminaría por aparecer. De igual manera, los epifenómenos tienen una significación muy especial en medicina: Laënnec llama epifenómenos a los fenómenos, como la fiebre, comunes a todas las enfermedades.

El origen de la palabra superstición es dado por Cicerón en su *De natura deorum*, que les convendría leer. Medirán por ejemplo en el cuan lejanos y próximos a la vez están los problemas que los Antiguos se planteaban sobre la naturaleza de los dioses. Los *superstitiosi* eran personas que oraban y hacían sacrificios todo el día para que su descendencia los sobreviviese. La superstición es el acaparamiento de la devoción por parte de personas con un objetivo que les parece esencial. Esto nos enseña mucho acerca de la concepción que tenían los Antiguos de la noción, tan importante en toda cultura primitiva, de la continuidad del linaje. Esta referencia podría también darnos quizás el mejor asidero para la verdadera definición de la superstición, que consiste en extraer una parte del texto de un comportamiento a expensas de las demás. Esto equivale a señalar su relación con todo lo que tiene de formación parcelar, de desplazamiento metódico, el mecanismo de la neurosis.

Lo importante es comprender qué se dice. Y para comprender qué se dice, es importante ver los reversos, las re-

sonancias, las superposiciones significativas. Cualesquiera sean, y podemos admitir todos los contrasentidos, nunca son casuales. Quien medita sobre el organismo del lenguaje debe saber todo lo posible, y hacer, tanto respecto a una palabra como a un giro, o a una locución, el fichero más completo posible. El lenguaje juega enteramente en la ambigüedad, y la mayor parte del tiempo, ustedes no saben absolutamente nada de lo que dicen. En la interlocución más corriente el lenguaje tiene un valor puramente ficticio, ustedes adjudican al otro la impresión de que están realmente ahí, es decir que son capaces de dar la respuesta esperada, y que no tiene ninguna relación con cosa alguna que pueda profundizarse. Desde este punto de vista, el noventa por ciento de los discursos efectivamente sostenidos son completamente ficticios.

Este dato primordial es necesario a quien quiera penetrar la economía del presidente Schreber, y comprender qué quiere decir esa parte de sin-sentido que él mismo sitúa en sus relaciones con sus interlocutores imaginarios. Por ello los invito a un examen más cuidadoso de la evolución de los fenómenos verbales en la historia del presidente Schreber, a fin de poder articularlos luego con los desplazamientos libidinales.

25 DE ENERO DE 1956

IX

DEL SIN-SENTIDO Y DE LA ESTRUCTURA DE DIOS

Principio del análisis del delirio.
La interlocución delirante.
El dejar plantado.
Diálogo y voluptosidad.
La política de Dios.

A propósito de una expresión empleada por Schreber, para decir las voces le señalan que les falta algo, yo les hacía notar que tales expresiones no existen porque sí, que nacen en el curso de la historia de la lengua, y en un nivel de creación suficientemente elevado como para que sea precisamente en un círculo interesado en las cuestiones del lenguaje. Estas expresiones parecen ser la consecuencia natural de determinado ordenamiento del significante, pero se puede certificar históricamente su aparición en un momento preciso.

Decía pues que *le mot me manque* (me falta la palabra), expresión que parece tan natural, aparece en el Saumaize con la indicación de que nació en las conversaciones de las preciosas. En aquella época llamaba tanto la atención, que él acota su aparición, atribuyéndosela a Saint-Amant. Encontré casi cien expresiones como ésa: *c'est la plus naturelle des femmes* (Es la más natural de las mujeres) – *II est brouillé avec Untel* (Está disgustado con Fulano) – *Il a le sens droit* (Tiene el juicio recto) – *Tour de visage* (Contorno del rostro) – *Je me con-*

nais un peu en gens (Entiendo bastante de gente) – *Jouer à coup sûr* (Jugar sobre seguro) – *II agit sans façons* (No hace aspavientos) – *II m'a fait mille amitiés* (Me hizo mil sonrisas) – *Cela est assez de mon gout* (Esto es de mi agrado) – *Il n'entre dans aucun détail* (No entra en detalles) – *Il s'est embarqué en une mauvaise affaire* (Se embarcó en un mal negocio) – *Il pousse les gens a bout* (Saca de quicio a la gente) – *Sacrifier ses amis* (Sacrificar a sus amigos) – *Cela est fort* (Es un descaro) – *Faire des avances* (Hacer avances) – *Faire figure dans le monde* (Figurar en sociedad). Estos giros, que les parecen de lo más naturales, y que se han vuelto usuales, están registrados en el Saumaize, y también en la Retórica de Berry, que es de 1663, como creados en el círculo de las preciosas. Esto les muestra cómo no hay que hacerse ilusiones con la idea de que el lenguaje está moldeado por una aprehensión simple y directa de lo real. Todos suponen una larga elaboración, implicaciones, reducciones de lo real, lo que podríamos llamar un progreso metafísico. Que las personas actúen de determinada manera con ciertos significantes, entraña todo tipo de presupuestos. *Me falta la palabra*, por ejemplo, supone, primero, que la palabra tiene que estar.

1

Retomaremos hoy nuestro comentario siguiendo los principios metódicos que hemos postulado. Para avanzar un poquito en el delirio del presidente Schreber, procederemos a tomar el documento. Es, por cierto, lo único que tenemos.

Señalé que Schreber había redactado el documento en una época en que su psicosis estaba lo bastante avanzada como para que pudiese formular su delirio. A raíz de esto, admito ciertas reservas, legítimas, puesto que se nos escapa algo que podemos suponer más primitivo, anterior, originario: la viven-

cia, la famosa vivencia, inefable e incomunicable de la psicosis en su período primario o fecundo.

Cada quien es libre de dejarse hipnotizar por eso, y de pensar que perdemos lo mejor. Deplorar que se pierde lo mejor suele ser una manera de evitar lo que se tiene a mano, y que quizá valdría la pena considerar.

¿Por qué un estado terminal sería menos instructivo que un estado inicial? No es seguro que el estado terminal signifique una minusvalía, a partir del momento en que postulamos el principio que, en materia de inconsciente, la relación del sujeto con lo simbólico es fundamental.

Este principio exige que abandonemos la idea, implícita en muchos sistemas, de que lo puesto en palabras por el sujeto es una elaboración impropia y siempre distorsionada, de una vivencia que sería una realidad irreductible. Es efectivamente la hipótesis sobre la cual descansa *La Conciencia Mórbida* de Blondel, buen punto de referencia al que a veces recurro con ustedes. Según Blondel, la vivencia del delirante tiene algo tan original e irreductible que, cuando él la expresa, lo que nos ofrece sólo puede engañarnos. Sólo queda renunciar a penetrar esa vivencia impenetrable. La misma suposición psicológica, implícita en lo que cabe llamar el pensamiento de nuestro tiempo, marca el empleo usual y abusivo de la palabra intelectualización. Para todo un tipo de intelectuales modernos, existe algo irreductible que la inteligencia esté destinada, por definición, a no alcanzar. Bergson hizo mucho para establecer este peligroso prejuicio.

Una de dos: o bien el delirio no pertenece en grado alguno a nuestro dominio, el del análisis, nada tiene que ver con el inconsciente; o bien depende del inconsciente tal como nosotros —es un trabajo que hemos hecho juntos— hemos creído poder elaborarlo en el curso de estos últimos años.

En su fondo, el inconsciente está estructurado, tramado, encadenado, tejido de lenguaje. Y el significante no sólo desempeña en él un papel tan importante como el significado, sino que desempeña el papel fundamental. En efecto, lo que

caracteriza al lenguaje, es el sistema del significante en cuanto tal. El juego complejo del significante y del significado plantea problemas a orillas de los cuales nos mantenemos, porque no hacemos aquí un curso de lingüística. Pero han entrevisto lo suficiente para saber que la relación del significante y del significado dista mucho de ser, como se dice en teoría de conjuntos, bi-unívoca.

El significado no son las cosas en bruto, dadas de antemano en un orden abierto a la significación. La significación es el discurso humano en tanto remite siempre a otra significación. Saussure en sus celebres cursos de lingüística, representa un esquema con un flujo que es la significación y otro que es el discurso, lo que escuchamos. Este esquema muestra que la segmentación de una frase en sus diversos elementos entraña ya cierta arbitrariedad. Existen sin duda esas unidades que son las palabras, pero cuando se las examina detenidamente, no son tan unitarias. Aquí poco importa. Pues bien, Saussure piensa que lo que permite la segmentación del significante es una determinada correlación entre significante y significado. Evidentemente, para que ambos puedan ser segmentados al mismo tiempo, es necesaria una pausa.

Este esquema es discutible. En efecto, se aprecia claramente que, en sentido diacrónico, con el tiempo, se producen deslizamientos, y que en cada momento el sistema en evolución de las significaciones humanas se desplaza, y modifica el contenido de los significantes, que adquieren empleos diferentes. Espero haberlo hecho sentir con los ejemplos que acabo de dar. Bajo los mismos significantes, se producen, con el correr de los años, deslizamientos de significación como esos que prueban que no puede establecerse una correspondencia bi-unívoca entre ambos sistemas.

Un sistema del significante, una lengua, tiene ciertas particularidades que especifican las sílabas, los empleos de las palabras, las locuciones en que se agrupan, y ello condiciona, hasta en su trama más original, lo que sucede en el inconsciente. Si el inconsciente es tal como Freud lo describió,

un retruécano puede en sí mismo ser la clavija que sostiene un síntoma, retruécano que no existe en una lengua vecina. Esto no quiere decir que el síntoma esté fundado siempre en un retruécano, pero siempre está fundado en la existencia del significante en cuanto tal, en una relación compleja de totalidad a totalidad, o más exactamente de sistema entero a sistema entero, de universo de significante a universo de significante.

Hasta tal punto es ésta la doctrina de Freud, que no puede darse otro sentido a su término de sobredeterminación, y a la necesidad que él postula de que, para que haya síntoma, es necesario que haya al menos duplicidad, al menos dos conflictos en causa, uno actual y otro antiguo. Sin la duplicidad fundamental del significante y el significado, no hay determinismo psicoanalítico concebible. El material vinculado al antiguo conflicto es conservado en el inconsciente a título de significante en potencia, de significante virtual, para poder quedar capturado en el sentido del conflicto actual y servirle de lenguaje, es decir de síntoma.

En consecuencia, cuando abordamos los delirios con la idea de que pueden ser comprendidos en el registro psicoanalítico, en el orden del descubrimiento freudiano, y según el modo de pensamiento que éste permite en lo concerniente al síntoma, ven claramente que no hay razón alguna para rechazar, como producto de un compromiso puramente verbal, como una fabricación secundaria del estado terminal, la explicación que Schreber da de su sistema del mundo, aún si el testimonio que nos entrega no siempre está, sin duda, más allá de toda crítica.

Sabemos bien que el paranoico, a medida que avanza, vuelve a pensar retroactivamente su pasado, y encuentra hasta en años muy lejanos el origen de las persecuciones de las que fue objeto. A veces, situar un acontecimiento le cuesta muchísimo trabajo, y percibimos claramente su tendencia a proyectarlo, por un juego de espejos, hacia un pasado que también se vuelve bastante indeterminado, un pasado de eterno retorno, como dice Schreber. Pero esto no es lo esencial.

Un escrito tan extenso como el del presidente Schreber, conserva todo su valor a partir del momento en que suponemos una solidaridad continua y profunda de los elementos significantes, desde el inicio hasta el final del delirio. En una palabra, el ordenamiento final del delirio permite captar los elementos primarios que estaban en juego; en todo caso, podemos legítimamente buscarlos.

Por ello, el análisis del delirio nos depara la relación fundamental del sujeto con el registro en que se organizan y despliegan todas las manifestaciones del inconsciente. Quizás, incluso, nos dará cuenta, si no del mecanismo último de la psicosis, al menos de la relación subjetiva con el orden simbólico que entraña. Quizá podremos palpar cómo, en el curso de la evolución de la psicosis, el sujeto se sitúa en relación al conjunto del orden simbólico, orden original, medio distinto del medio real y de la dimensión imaginaria, con el cual el hombre siempre tiene que vérselas, y que es constitutivo de la realidad humana.

So pretexto de que el sujeto es un delirante, no debemos partir de la idea de que su sistema es discordante. Es sin duda inaplicable, lo cual es uno de los signos distintivos de un delirio. En lo que se comunica en el seno de la sociedad, es absurdo, como se dice, e incluso harto embarazoso. La primera reacción del psiquiatra ante un sujeto que empieza a contarle disparates, es de molestia. Escuchar a un señor proferir afirmaciones a la vez perentorias y contrarias a lo que se suele admitir como orden normal de la causalidad, es algo que lo perturba, y su principal preocupación en el interrogatorio es que las clavijas encajen en los agujeritos, como decía Péguy en sus últimos escritos, refiriéndose a la experiencia que el asumía, y a esas personas que quieren, en el momento en que se declara la gran catástrofe, que las cosas conserven las mismas relaciones que antes. Proceda con orden, señor, dicen al enfermo, y los capítulos ya están escritos.

Al igual que todo discurso, un delirio ha de ser juzgado en primer lugar como un campo de significación que ha organi-

zado cierto significante, de modo que la primera regla de un buen interrogatorio, y de una buena investigación de la psicosis, podría ser la de dejar hablar el mayor tiempo posible. Luego, uno se hace una idea. No digo que en la observación siempre suceda así, y, en general, los clínicos han sabido abordar las cosas bastante bien. Pero la noción de fenómeno elemental, las distinciones de las alucinaciones, los trastornos de la percepción, de la atención, de los diversos niveles en el orden de las facultades, han contribuido sin duda alguna a oscurecer nuestra relación con los delirantes.

En cuanto a Schreber, lo dejaron hablar, por la sencilla razón de que no le decían nada, y tuvo todo el tiempo del mundo para escribir su gran libro.

2

Vimos ya la vez pasada que Schreber introduce distinciones en el concierto de las voces, en tanto productos de esas diferentes entidades que llama los reinos de Dios.

Esta pluralidad de agentes del discurso plantea por sí sola un grave problema, porque no es concebida por el sujeto como una autonomía. Hay cosas de gran belleza en este texto cuando habla de las voces, y hace ver su relación con el fondo divino, de donde no deberíamos pasar a decir que emanan, porque entonces empezaríamos nosotros a hacer una construcción. Hay que seguir el lenguaje del sujeto, y él no habló de emanación.

El ejemplar que tuve entre manos, tenía en el margen las anotaciones de una persona que debía creerse muy letrada, porque había puesto explicaciones de este tipo frente al término schreberiano de procesión. Esta persona había oído hablar sin duda de Plotino, pero ésta es una de las comprensiones apresuradas que debemos evitar. No creo que se trate de algo

parecido a una procesión plotiniana.

En el pasaje que leí, el sujeto insiste en que el ruido que hace el discurso es tan moderado que lo llama cuchicheo. Pero ese discurso está ahí todo el tiempo, sin discontinuidad. El sujeto puede taparlo, así se expresa, mediante sus actividades y sus propias palabras, pero siempre está listo para volver a adquirir la misma sonoridad.

A título de hipótesis de trabajo, como se dice hoy en día, puede admitirse que no es imposible que este discurso sea sonoro para el sujeto. Es mucho decir, quizá demasiado, pero dejemos eso por el momento. En todo caso, este discurso está relacionado con lo que suponemos ser el discurso continuo, que memoriza para todo sujeto su conducta en cada momento, y que de algún modo dobla su vida. No sólo estamos obligados a admitir esta hipótesis debido a lo que hace poco supusimos era la estructura y la trama del inconsciente, sino que es lo que podemos percibir en la experiencia más inmediata.

Alguien me contó, no hace mucho tiempo, haber tenido la experiencia siguiente. Sorprendido por la brusca amenaza de un automóvil a punto de atropellarlo, hizo —todo indica que fue así— los gestos necesarios para evitarlo, y entonces surgió un término, en su cabeza por así decir, vocalizado mentalmente, el de *traumatismo craneano*. No se puede decir que esta verbalización sea una operación que forme parte de la cadena de los reflejos adecuados para evitar el choque que hubiera podido provocar un traumatismo craneano, por el contrario, está ligeramente distante de la situación, además de que supone en la persona una serie de determinaciones que hacen del traumatismo craneano algo especialmente significativo para ella. Vemos surgir así a ese discurso latente siempre dispuesto a asomar, y que interviene en su propio plano, en otra clave que la música de la conducta total del sujeto.

Este discurso se presenta al sujeto Schreber, en la etapa de la enfermedad de la que habla, con un carácter dominante de *Unsinn*. Pero ese *Unsinn* no es para nada simple. El sujeto que escribe y nos hace sus confidentes se pinta como padeciendo

ese discurso, pero el sujeto que habla —están relaciónados de alguna manera, si no, no lo estaríamos calificando de loco— dice cosas muy claras, esta que ya cité: *Aller Unsinn hebt sich auf!; ¡Todo sin-sentido se anula, se eleva, se transpone!* El presidente Schreber dice escuchar esto, en el registro de la alocución que le dirige su interlocutor permanente.

Ese *Aufheben* es un término muy rico, es el signo de una implicación, de una búsqueda, de un recurso propio del *Unsinn*, que como dice Kant en su análisis de los valores negativos, dista mucho de ser una pura y simple ausencia, una privación de sentido. Es un *Unsinn* muy positivo, organizado, son contradicciones que se articulan, y por supuesto, en él está presente todo el sentido del delirio de nuestro sujeto, que vuelve tan apasionante a su novela. Ese *Unsinn* es lo que del delirio se opone, se compone, se continua, se articula. La negación no es en este caso una privación, y vamos a ver con respecto a qué tiene validez.

¿Cuál es la articulación, en este discurso, del sujeto que habla en las voces y del sujeto que relata esas cosas como significantes? Es sumamente complejo.

La última vez empecé a esbozar esta demostración insistiendo en el carácter significativo de la suspensión de sentido, que se produce por el hecho de que las voces no terminan sus frases.

Hay allí un procedimiento particular de evocación de la significación, que nos ofrece sin duda la posibilidad de concebirla como una estructura, la que destaqué a propósito de esa enferma que, en el momento en que escuchaba que le decían *Marrana*, murmuraba entre dientes *Vengo del fiambrero*; a saber, la voz alusiva, la mención indirecta del sujeto. Ya habíamos podido vislumbrar en ese caso una estructura muy cercana al esquema que damos de las relaciones entre el sujeto que habla concretamente, que sostiene el discurso, y el sujeto inconsciente, que está ahí, literalmente, en ese discurso alucinatorio. Está ahí, señalado, no podemos decir que en un más allá, puesto que precisamente en el delirio falta el otro, pero

en un más acá, una especie de más allá interior.

Proseguir esta demostración no sería imposible. Pero tal vez sería introducir demasiado rápido, si queremos proceder con todo rigor, esquemas que podrían parecer preconcebidos en relación a los datos. En el contenido del delirio, sobran datos de más fácil acceso, que nos permiten proceder de otro modo, y tomarnos nuestro tiempo.

A decir verdad, tomarse su tiempo participa de esa actitud de buena voluntad cuya necesidad preconizo aquí para avanzar en la estructura del delirio. Ponerlo de entrada en el paréntesis psiquiátrico es efectivamente la fuente de la incomprensión en que hasta el presente se ha mantenido. De partida postulan, que se trata de un fenómeno anormal, con lo cual, se condenan a no comprenderlo. Se guardan de él, se guardan así de su seducción, tan aparente en el presidente Schreber, quien le pregunta al psiquiatra lisa y llanamente: *¿Acaso no teme volverse loco de vez en cuando?* Totalmente cierto. Alguno de los buenos maestros que conocimos tenía idea clara de adonde lo llevaría escuchar a esos tipos que largan todo el día cosas tan singulares.

¿Acaso no sabemos nosotros, los psicoanalistas, que el sujeto normal es en lo esencial alguien que se pone en posición de no tomar en serio la mayor parte de su discurso interior? Observen bien en los sujetos normales, y por ende en ustedes mismos, la cantidad de cosas que se dedican fundamentalmente a no tomar en serio. Es tal vez, sencillamente, la primera diferencia entre ustedes y el alienado. Por eso en gran medida, el alienado encarna, sin pensarlo siquiera, aquello en lo cual iríamos a parar si empezáramos a tomar las cosas en serio.

Tomemos pues en serio, sin demasiado temor, a nuestro sujeto, nuestro presidente Schreber y, como no podemos discernir de una vez ni el objetivo, ni las articulaciones, ni los fines de ese singular *Unsinn*, intentemos abordar mediante ciertas preguntas lo que vislumbramos, y veamos dónde disponemos de brújula.

3

Primero, ¿hay un interlocutor?

Sí, hay uno, que en el fondo es único. Es sumamente entretenido analizar esa *Einheit,* si pensamos en ese texto de Heidegger sobre el logos que traduje, que aparecerá en el primer número de nuestra nueva revista, *La Psychanalyse,* que identifica el logos con el *En* heracliteano. Precisamente, veremos que el delirio de Schreber, a su manera, es un modo de relación del sujeto con el conjunto del lenguaje.

Lo que Schreber expresa nos muestra la unidad que él percibe en quien sostiene ese discurso permanente ante el cual se siente alienado, y al mismo tiempo una pluralidad en los modos y los agentes secundarios a quienes atribuye las diversas partes del discurso. Sin embargo, la unidad es efectivamente fundamental, ella domina, y él la llama Dios. Aquí estamos en terreno conocido. Para decir que es Dios, el hombre tendrá sus razones. ¿Por qué negarle el manejo adecuado de un vocablo cuya importancia universal conocemos, que es incluso para algunos una de las pruebas de su existencia? Bastante sabemos cuán difícil es, para la mayoría de nuestros contemporáneos, distinguir cuál es su contenido preciso, entonces, ¿por qué en el caso del delirante, en especial, nos tenemos que negar a dar crédito a lo que nos dice?

Lo notable es que Schreber es un discípulo de la *Aufklärung,* es incluso uno de sus últimos florones, pasó su infancia en una familia donde la religión no contaba, nos da la lista de sus lecturas: todo ello le sirve como prueba de la seriedad

de lo que experimenta. Después de todo, no entra en discusiones para saber si se equivocó o no, dice: Es así. Es un hecho del que he tenido las pruebas más directas, sólo puede ser Dios, si la palabra tiene algún sentido. Hasta entonces nunca había tomado en serio esa palabra, y a partir del momento en que experimenté estas cosas, hice la experiencia de Dios. La experiencia no es la garantía de Dios, Dios es la garantía de mi experiencia. Yo les hablo de Dios, tengo que haberlo sacado de algún lado, y como no lo saque del cúmulo de mis prejuicios de infancia, mi experiencia es verdadera. En este punto es muy fino. No sólo es, en suma, un buen testigo, sino que no comete abusos teológicos. Está, además, bien informado, yo hasta diría que es un buen psiquiatra clásico.

Encontramos en su texto una cita de la sexta edición de Kraepelin, leída por él en detalle, que le permite reírse de lo que este considera una rareza: que lo que experimenta el delirante tiene un gran poder de convicción.

Atención, dice Schreber, no se trata de eso para nada. Esto evidencia muy bien que no soy un delirante como dicen los médicos, pues soy totalmente capaz de reducir las cosas, no sólo a lo que dice el medio que frecuento, sino incluso al sentido común. Así, a veces, oigo el ruido del tren o del vapor arrastrado por cadenas, que hacen un ruido enorme, y las cosas que pienso se inscriben en los intervalos regulares de esos ruidos monótonos, igual que, estando en un vagón de tren, uno modula los pensamientos que tiene en la cabeza siguiendo los ruidos que todos conocemos. Pero yo distingo muy bien las cosas, y las voces que oigo son algo diferente, a lo cual ustedes no le conceden el alcance y sentido que tiene.

Este análisis schreberiano brinda la oportunidad de criticar desde su interior ciertas teorías genéticas de la interpretación o de la alucinación. Hay muchos ejemplos más en el texto.

Entonces, ese Dios que se le reveló, ¿cuál es? Es primero presencia. Y su modo de presencia es el modo hablante.

Un comentario primero. No tendré que buscar demasiado los testimonios que necesito, para mostrar la importancia de la

función providencial en la idea que los sujetos se hacen de la divinidad. No digo que sea la mejor manera de abordar las cosas desde el punto de vista teológico, pero, en fin, abriendo un poco al azar un libro que intenta hablarnos de los dioses de Epicuro, leí estas líneas muy bien escritas: *Desde que existe la creencia en los dioses, existe el convencimiento de que ellos regulan los asuntos humanos, de que ambos aspectos de la fe son conexos (…) La fe nació de la observación mil veces repetida de que la mayoría de nuestros actos no alcanzan su objetivo, siempre queda necesariamente un margen entre nuestros designios mejor concebidos y su cumplimiento; permanecemos así en la incertidumbre, madre de la esperanza y del temor.*

El texto es del Padre Festugière, muy buen escritor, y excelente conocedor de la Antigüedad griega. Sin duda el estilo algo apologético de esta introducción, consagrada a la constancia de la creencia en los dioses, está algo sesgado por su tema, a saber, que el epicureísmo se construyó por entero en torno a la cuestión de la presencia de los dioses en los asuntos humanos, porque no puede dejar de asombrarnos la parcialidad de esta reducción de la hipótesis divina a la función providencial, es decir a la exigencia de que seamos recompensados por nuestras buenas intenciones: cuando son amables, les ocurren cosas buenas. Pero, en fin, es significativo.

Sobre todo que no hay huella de ella en Schreber, cuyo delirio es en gran parte teológico, que tiene una pareja que es divina. Ciertamente, la notación de una ausencia es menos decisiva que la notación de una presencia, y el hecho de que algo no esté debe siempre, en el análisis de los fenómenos, estar sujeto a precauciones. Si contásemos con más precisiones sobre el delirio del presidente Schreber, quizá se podría contradecir esto. Ahora bien, la notación de una ausencia es extraordinariamente importante para la localización de una estructura. Entonces, señalo lo siguiente: válida o no teológicamente, no hay huella alguna en Schreber de la noción de

providencia, de la instancia que remunera, tan esencial al funcionamiento del inconsciente y que aflora en lo consciente. En consecuencia, digamos, para ir rápido, que esta erotomanía divina ciertamente no debe inscribirse de inmediato en el registro del superyó.

Entonces, aquí tenemos a ese Dios. Ya sabemos que es el que habla todo el tiempo, el que no cesa de hablar para no decir nada. Hasta tal punto es esto cierto que Schreber consagra muchas páginas a examinar qué querrá decir ese Dios que habla para no decir nada, que, sin embargo, habla sin parar.

Esta función inoportuna no puede distinguirse ni por un instante del modo de presencia propio de Dios. Pero las relaciones de Schreber con él de ningún modo se limitan a esto, y quisiera poner el énfasis ahora en la relación fundamental y ambigua en que está Schreber respecto a su Dios, que se sitúa en la misma dimensión que la de su parloteo incesante.

De algún modo, esta relación está presente desde el origen, aún antes de que Dios se haya descubierto, en el momento en que el delirio tiene como sostenes a personajes del tipo Flechsig y en primer término al propio Flechsig, su primer terapeuta. La expresión alemana que, siguiendo a Freud, voy a subrayar, expresa para el sujeto su modo de relación esencial con el interlocutor fundamental, y permite establecer una continuidad entre los primeros y los últimos interlocutores del delirio en la cual reconocemos que hay algo en común entre Flechsig, las almas examinadas, los reinos de Dios con sus diversas significaciones, posteriores y anteriores, superiores e inferiores, y por fin el Dios último, en el que todo parece al fin resumirse, instalándose Schreber al mismo tiempo en una posición megalomaníaca. Ya sea al comienzo del delirio, cuando está en juego la inminencia de una violación, de una amenaza contra su virilidad, sobre la que Freud puso todo el énfasis; ya sea al final cuando se establece una efusión voluptuosa donde se supone que Dios encuentra una satisfacción aún mayor que nuestro sujeto, el asunto es el siguiente, lo más atroz es que lo van a *dejar plantado*.

La traducción de ese *liegen lassen* no es mala, pues tiene sonoridades sentimentales femeninas. En alemán, está mucho menos marcado, y es también mucho más amplio, es *dejar yacer*. A lo largo de todo el delirio schreberiano, la amenaza de ese *dejar plantado* retorna como un tema musical, como el hilo de Ariadna que volvemos a encontrar en el tema literario o histórico.

Justo al comienzo, forma parte de las negras intenciones de los violadores perseguidores, y es lo que a cualquier precio debe evitarse. Es imposible no tener la impresión de que la relación global del sujeto con el conjunto de los fenómenos de los que es presa consiste en esta relación esencialmente ambivalente: cualquiera sea el carácter doloroso, pesado, inoportuno, insoportable de esos fenómenos, el mantenimiento de su relación con ellos constituye una necesidad cuya ruptura le sería absolutamente intolerable. Cuando ella se encarna, vale decir cada vez que pierde contacto con ese Dios —con quien está en relación en un doble plano, el de la audición y otro más misterioso, el de su presencia, vinculado a lo que llama la beatitud de la pareja, y sobre todo la de su pareja más que la suya—, cada vez que se interrumpe la relación, que se produce el retiro de la presencia divina, estallan toda suerte de fenómenos internos de desgarramiento, de dolor, diversamente intolerables.

Este personaje con el que tiene que ver Schreber en una doble relación, diálogo y relación erótica, distintas y sin embargo nunca disyuntas, se caracteriza también por lo siguiente: nunca entiende nada de lo que es propiamente humano. Este rasgo es a menudo acerado bajo la pluma de Schreber. Sobre las preguntas que Dios le hace para incitarlo a respuestas implícitas en la interrogación misma, que Schreber no se permite dar, dice: *Se me tienden trampas demasiado necias*. Schreber hace incluso toda suerte de desarrollos bastante agradablemente racionalizados acerca de las dimensiones de la certeza, y propone una explicación. ¿Cómo llegar a concebir que Dios sea tal que de verdad no comprenda nada de las

necesidades humanas? ¿Cómo se puede ser necio hasta el punto de creer, por ejemplo, que si dejo un instante de pensar en algo, me he vuelto completamente idiota, o incluso que he vuelto a caer en la nada? Esto, empero, es lo que hace Dios, y se aprovecha de ello para retirarse. Cada vez que esto se produce, me dedico a una ocupación y manifiesto mi presencia. Para que Dios, a pesar de sus miles de experiencias pueda creer esto, tiene que ser verdaderamente ineducable.

Schreber hace sobre este punto desarrollos que están lejos de ser tontos, emite hipótesis, argumentos, que no desentonarían en una discusión estrictamente teológica. Siendo Dios perfecto e imperfectible, la noción misma de un progreso a través de la experiencia adquirida es totalmente impensable. El propio Schreber piensa, sin embargo, que este argumento es un poco sofisticado, porque esa perfección irreductible es completamente sorda a las cosas humanas. A diferencia del Dios que sondea los riñones y los corazones, el Dios de Schreber sólo conoce la superficie de las cosas, no ve más que lo que ve, y nada comprende de lo que es interior, pero como todo está inscrito en algún lado con lo que él llama el sistema de notación, en fichitas, al final, al cabo de esta totalización, estará de todos modos perfectamente al tanto de todo.

Schreber explica muy bien por otra parte que es obvio que Dios no puede tener el menor acceso a cosas tan contingentes y pueriles como la existencia de máquinas de vapor y locomotoras. Pero, como las almas que ascienden hacia las beatitudes han registrado todo esto en forma de discurso, Dios lo recoge y tiene así de todos modos alguna idea de lo que pasa en la tierra en cuanto a esas menudas invenciones, desde el trompo hasta la bomba atómica. Es un sistema muy lindo, y tenemos la impresión de que es descubierto por un progreso extraordinariamente inocente, por el desarrollo de consecuencias significantes, en un despliegue armonioso y continuo a través de diversas fases, cuyo motor es la relación perturbada que mantiene el sujeto con algo que toca al funcionamiento total del lenguaje, del orden simbólico y del discurso.

No puedo decirles todas las riquezas que entraña. Hay, por ejemplo, una discusión de las relaciones de Dios con los juegos de azar, de un brío extraordinario. ¿Puede Dios prever el número que saldrá en la lotería? No es una pregunta idiota y ya que hay aquí personas que tienen una fuerte creencia en Dios, que se hagan la pregunta. El orden de omnisciencia que supone el hecho de adivinar el papelito que saldrá de una gran bola presenta dificultades considerables. Desde el punto de vista de lo real, no hay "en esa masa equilibrada", diferencia alguna entre los pedazos de papel, salvo una diferencia simbólica. Hay pues que suponer que Dios entra en el discurso. Es una prolongación de la teoría de lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Entraña algo: que las intenciones de Dios no son claras. Nada es más impresionante que ver cómo la voz delirante surgida de una experiencia indiscutiblemente original conlleva en el sujeto una especie de quemazón del lenguaje que se manifiesta por el respeto con que mantiene la omnisciencia y las buenas intenciones como sustanciales a la divinidad. Pero no puede dejar de ver, particularmente al comienzo de su delirio, cuando los fenómenos penosos provenían de toda suerte de personajes nocivos, que Dios de todas maneras lo permitió todo. Ese Dios lleva a cabo una política absolutamente inadmisible, de medias tintas, de semi-travesuras y Schreber desliza al respecto la palabra perfidia. A fin de cuentas, debe suponerse que hay una perturbación fundamental del orden universal. Como dicen las voces: Recuerden que todo lo mundializante entraña en sí una contradicción. Es de una belleza cuyo relieve no necesito señalar.

Nos detendremos por ahora en este análisis de la estructura de la persona divina.

El paso siguiente consistirá en analizar la relación de la fantasmagoría en su conjunto con lo real mismo. Con el registro simbólico, el registro imaginario, el registro real, haremos un nuevo progreso, que nos permitirá descubrir, espero, la naturaleza de lo que está en juego en la interlocución deli-

rante.

1 DE FEBRERO DE 1956

X

DEL SIGNIFICANTE EN LO REAL, Y DEL MILAGRO DEL ALARIDO

El hecho psiquiátrico primero.
El discurso de la libertad.
La paz del atardecer.
La topología subjetiva

Se dice que fui un poco precipitado la vez pasada sacando a relucir las consideraciones del presidente Schreber a propósito de la omnipotencia y la omnisciencia divinas, pareciendo sancionarlas como oportunas.

Estaba sencillamente recalcando que este hombre, para quien la experiencia de Dios es por entero discurso, se hacía preguntas a propósito de lo que está en el engarce entre el símbolo y lo real, es decir, a propósito de lo que introduce en lo real la oposición simbólica. Acaso he debido precisar que lo notable era que precisamente eso cautivara la mente del paciente: que en el registro de su experiencia, le parecía difícil concebir que Dios pudiese prever el número que saldrá en la lotería.

Este señalamiento no excluye, por supuesto, las críticas que tal objeción puede provocar en quien esté dispuesto a responderle. Alguien me hacía notar por ejemplo que los números se distinguen por coordenadas espaciales, y que en base a eso mismo distinguimos a los individuos cuando se

plantea el problema del principio de individualización.

Por mi parte, indiqué la sensibilidad del sujeto, en su parte razonante, respecto a la diferencia que hay entre el lenguaje como simbólico y su diálogo interior permanente; o más exactamente ese balanceo donde se interroga o se responde a sí mismo un discurso que es vivido por el sujeto como ajeno, y como manifestándole una presencia.

A partir de la experiencia que nos comunica, se generó en él una creencia en Dios para la que nada lo preparaba. El asunto era para él percibir qué orden de realidad podía responder de esa presencia que cubre una parte del universo, y no todo, porque la potencia divina nada conoce del hombre. Nada de su interior, de su sentimiento de la vida, de su vida misma, le es comprensible a Dios, quien sólo lo recoge cuando todo está transformado en una notación infinita.

Ahora bien, el personaje harto razonante que es Schreber, confrontado a una experiencia que tiene para él todos los visos de una realidad, y donde percibe el peso propio de la presencia indiscutible de un dios del lenguaje, se detiene, para evocar los límites de su potencia, en un ejemplo donde lo que está en juego es un manejo humano, artificial, del lenguaje. Se trata de un futuro contingente, respecto al cual la pregunta sobre la libertad humana, y a la vez sobre su imprevisibilidad por Dios, puede verdaderamente hacerse.

Lo que nos interesa es que Schreber distingue dos planos para él muy diferentes del uso del lenguaje. Esta distinción sólo puede adquirir todo su valor para nosotros desde la perspectiva en que admitimos el carácter radicalmente primero de la oposición simbólica del más y del menos, en tanto que sólo se distinguen por su oposición, aún cuando un soporte material les sea necesario. Escapan de todos modos a cualquier otra coordenada real que no sea la ley de su equivalencia en el azar.

A partir del momento en que instituimos un juego de alternancia simbólica, debemos suponer, en efecto, que nada en la eficiencia real distingue a los elementos. La necesidad de que

tengamos iguales probabilidades de sacar el más o el menos no se debe a una ley de experiencia, sino a una ley a priori. El juego sólo será considerado correcto en tanto lleve a cabo la igualdad de las probabilidades En este plano, podemos decir que, al menos al nivel gnoseológico de aprehensión del término, lo simbólico brinda aquí una ley a priori, e introduce un modo de operación que escapa a todo lo que podríamos hacer surgir a partir de una deducción de los hechos en lo real.

1

Tenemos, a cada instante, que volver a preguntarnos por qué estarnos tan interesados en la cuestión del delirio.

Para comprenderlo, basta recordar la fórmula a menudo empleada por algunos, imprudentemente, respecto al modo de acción del análisis, a saber, que nos apoyamos en la parte sana del yo. ¿Hay acaso ejemplo más manifiesto de la existencia contrastante de una parte sana y una parte alienada del yo, que los delirios que clásicamente se denominan parciales? ¿Hay acaso ejemplo más impactante que la obra de este presidente Schreber que nos brinda una exposición tan sensible, tan atractiva, tan tolerante, de su concepción del mundo y de sus experiencias, y que manifiesta con igual energía asertiva el modo inadmisible de sus experiencias alucinatorias? Ahora bien, ¿quién pues no sabe —este es, diría, el hecho psiquiátrico primero— que ningún apoyo sobre la parte sana del yo permitirá ganar un milímetro sobre la parte manifestamente alienada?

El hecho psiquiátrico primero, gracias al cual el debutante se inicia en la existencia misma de la locura en cuanto tal conduce a abandonar toda esperanza: toda esperanza de cura por ese rodeo. Por eso mismo, hasta la llegada del psicoanálisis siempre fue así cualquiera sea la fuerza más o menos

misteriosa a la que se recurriese, afectividad, imaginación, cenestesia, para explicar esta resistencia a toda reducción razonante de un delirio que se presenta sin embargo como plenamente articulado, y accesible en apariencia a las leyes de coherencia del discurso. El psicoanálisis aporta, en cambio, una sanción singular al delirio del psicótico, porque lo legitima en el mismo plano en que la experiencia analítica opera habitualmente, y reconoce en sus discursos lo que descubre habitualmente como discurso del inconsciente. No aporta sin embargo el éxito en la experiencia. Este discurso, que emergió en el yo, se revela —por articulado que sea, y podría admitirse incluso que está invertido en su mayor parte, puesto en el paréntesis de la *Verneinung*— irreductible, no manejable, no curable.

En suma, podría decirse, el psicótico es un mártir del inconsciente, dando al término mártir su sentido: ser testigo. Se trata de un testimonio abierto. El neurótico también es un testigo de la existencia del inconsciente, da un testimonio encubierto que hay que descifrar. El psicótico, en el sentido en que es, en una primera aproximación, testigo abierto, parece fijado, inmovilizado, en una posición que lo deja incapacitado para restaurar auténticamente el sentido de aquello de lo que da fe, y de compartirlo en el discurso de los otros.

Intentaré hacerles ver qué diferencia hay entre discurso abierto y discurso cerrado a partir de una homología, y verán que hay en el mundo normal del discurso cierta disimetría y que ya esboza la que está en juego en la oposición de la neurosis con la psicosis.

Vivimos en una sociedad donde no está reconocida la esclavitud. Para la mirada de todo sociólogo o filósofo, es claro que no por ello está abolida. Incluso es objeto de reivindicaciones bastante notorias. Está claro también, que si la servidumbre no está abolida, se puede decir que está generalizada. La relación de aquellos a los que llamamos explotadores no deja de ser una relación de servidumbre respecto al conjunto de la economía, al igual que la del común. Así, la duplicidad

amo-esclavo está generalizada en el interior de cada participante de nuestra sociedad.

La servidumbre intrínseca de la conciencia en este estado desdichado debe relacionarse con el discurso que provocó esta profunda transformación social. Podemos llamar a ese discurso el mensaje de fraternidad. Se trata de algo nuevo, que no sólo apareció en el mundo con el cristianismo, puesto que ya estaba preparado por el estoicismo, por ejemplo. Resumiendo, tras la servidumbre generalizada, hay un mensaje secreto, un mensaje de liberación, que subsiste de algún modo en estado reprimido.

¿Ocurre lo mismo con lo que llamaremos el discurso patente de la libertad? De ningún modo. Hace algún tiempo se cayó en cuenta de una discordia entre el hecho puro y simple de la revuelta y la eficacia transformadora de la acción social. Diré incluso que toda la revolución moderna se instituyó en base a esta distinción, y a la noción de que el discurso de la libertad era, por definición, no sólo ineficaz, sino profundamente alienado en relación a su meta y a su objeto, que todo lo demostrativo que se vincula con él es, hablando estrictamente, enemigo de todo progreso en el sentido de la libertad, en tanto que ella puede tender a animar algún movimiento continuo en la sociedad. Persiste sin embargo el hecho de que ese discurso de la libertad se articula en el fondo de cada quien representando cierto derecho del individuo a la autonomía.

Un campo parece indispensable para la respiración mental del hombre moderno, aquel en que afirma su independencia en relación, no sólo a todo amo, sino también a todo dios, el campo de su autonomía irreductible como individuo, como existencia individual. Esto realmente es algo que merece compararse punto por punto con un discurso delirante. Lo es. No deja de tener que ver con la presencia del individuo moderno en el mundo, y en sus relaciones con sus semejantes. Seguramente, si les pidiese que formularán, que dieran cuenta de la cuota exacta de libertad imprescriptible en el estado

actual de cosas, e incluso si me respondieran con los derechos del hombre, o con el derecho a la felicidad, o con mil otras cosas, al poco andar nos percataríamos de que es en cada uno un discurso íntimo, personal, y que para nada coincide en algún punto con el discurso del vecino. Resumiendo, me parece indiscutible la existencia en el individuo moderno de un discurso permanente de la libertad.

Ahora, ¿cómo puede este discurso ponerse de acuerdo no sólo con el discurso del otro, sino con la conducta del otro, por poco que tienda a fundarla abstractamente en este discurso? Es un problema verdaderamente descorazonador. Y los hechos muestran que hay, a cada instante, no sólo composición con lo que efectivamente cada quien aporta, sino más bien abandono resignado a la realidad. De igual manera, nuestro delirante, Schreber, luego de haber creído ser el sobreviviente único del crepúsculo del mundo, se resigna a reconocer la existencia permanente de la realidad exterior. No puede justificar muy bien por qué la realidad está ahí, pero debe reconocer que lo real efectivamente siempre está allí, que nada ha cambiado notablemente. Esto es para él lo más extraño, porque pertenece a un orden de certeza inferior al que le brinda su experiencia delirante, pero se resigna a él.

Obviamente, nosotros confiamos mucho menos en el discurso de la libertad, pero en cuanto se trata de actuar, y en particular en nombre de la libertad, nuestra actitud ante lo que hay que soportar de la realidad, o de la imposibilidad de actuar en común en el sentido de esa libertad, tiene cabalmente el carácter de un abandono resignado, de una renuncia a lo que sin embargo es una parte esencial de nuestro discurso interior a saber que tenemos, no sólo ciertos derechos imprescriptibles, sino que esos derechos están fundados en ciertas libertades primordiales, exigibles en nuestra cultura para todo ser humano.

Hay algo irrisorio en ese esfuerzo de los psicólogos por reducir el pensamiento a una acción comenzada, o a una acción elidida o representada, y por asignarla a lo que se supone co-

loca siempre al hombre a nivel de la experiencia de un real elemental, de un real de objeto que sería el suyo. Es harto evidente que el pensamiento constituye para cada quien algo poco estimable, que podríamos llamar una vana rumiación mental: ¿pero por qué desvalorizarla?

Todos se plantean a cada momento problemas que tienen estrechas relaciones con esas nociones de liberación interior y de manifestación de algo que uno tiene incluido en sí. Desde este punto de vista, se llega rápidamente a un impasse, dado que todo tipo de realidad viviente inmersa en el espíritu del área cultural del mundo moderno, en lo esencial, da vueltas sobre lo mismo. Por eso volvemos siempre al carácter obtuso, vacilante, de nuestra acción personal, y sólo empezamos a considerar que el problema es confuso a partir del momento en que verdaderamente tomamos las cosas en mano como pensadores, cosa que no le ocurre a cualquiera. Todos permanecemos a nivel de una contradicción insoluble entre un discurso, siempre necesario en cierto plano, y una realidad, a la cual, a la vez en principio y de una manera probada por la experiencia, no se coapta.

¿No vemos acaso que la experiencia analítica está profundamente vinculada a ese doble discursivo del sujeto, tan discordante e irrisorio, que es su yo? ¿El yo de todo hombre moderno?

¿No es manifiesto que la experiencia analítica se entabló a partir del hecho de que a fin de cuentas, nadie, en el estado actual de las relaciones interhumanas en nuestra cultura, se siente cómodo? Todos nos sentimos deshonestos con sólo tener que enfrentar el más mínimo pedido de consejo, por elemental que sea, que toque a los principios. No es simplemente porque ignoramos demasiadas cosas de la vida del sujeto que no podemos responderle si es mejor casarse o no en determinada circunstancia y que, si somos honestos, sentimos que tenemos que mantener nuestra reserva; es porque la significación misma del matrimonio es para cada uno de nosotros una pregunta que queda abierta, y abierta de tal manera, en lo to-

cante a su aplicación en cada caso particular, que no nos sentimos capaces de responder cuando somos llamados como directores de conciencia. Esta actitud, cuya pertinencia puede notar cada quien cada vez que no renuncia a sí mismo para representar un personaje, y que no hace de moralista o de omnisciente, es también la primera condición que cabe exigir de lo que podemos llamar un psicoterapeuta: la psicoterapéutica debe haberle enseñado los riesgos de iniciativas tan aventuradas.

El análisis partió precisamente de una renuncia a toda toma de partido en el plano del discurso común, con sus desgarramientos profundos en lo tocante a la esencia de las costumbres y al estatuto del individuo en nuestra sociedad, partió precisamente de la evitación de este plano. Se atiene a un discurso diferente, inscrito en el sufrimiento mismo del ser que tenemos frente a nosotros, ya articulado en algo que le escapa, sus síntomas y su estructura; en la medida en que la neurosis obsesiva, por ejemplo, no es simplemente síntomas, sino también estructura. El psicoanálisis nunca se coloca en el plano del discurso de la libertad, aunque éste esté siempre presente, sea constante en el interior de cada quien, con sus contradicciones y sus discordancias, personal a la vez que común, y siempre, imperceptiblemente o no, delirante. El psicoanálisis pone la mira sobre el efecto del discurso en el interior del sujeto, en otro lugar.

En consecuencia, la experiencia de un caso como el de Schreber —o de cualquier otro enfermo que nos diese un informe tan extenso sobre la estructura discursiva— ¿no es susceptible de permitir una aproximación más cercana a lo que significa verdaderamente el yo? El yo no se reduce a una función de síntesis. Está ligado indisolublemente a esa especie de bienes inalienables, de parte enigmática necesaria e insostenible, que constituye en parte el discurso del hombre real a quien tratamos en nuestra experiencia, ese discurso ajeno en el seno de cada quien en tanto se concibe como individuo autónomo.

2

El discurso de Schreber tiene ciertamente una estructura diferente. Schreber señala al inicio de uno de sus capítulos muy humorísticamente: *Dicen que soy un paranoico*. En efecto, en aquella época todavía no se habían salido lo suficiente de la primera clasificación de Kraepelin para poder no calificarlo de paranoico, cuando sus síntomas iban más allá. Pero cuando Freud le dice parafrénico, va mucho más allá, pues la parafrenia es el nombre que Freud propone para la demencia precoz, la esquizofrenia de Bleuler.

Volvamos a Schreber. Dicen que soy un paranoico, y dicen que los paranoicos son personas que refieren todo a sí mismas. Si es así, se equivocan, no soy yo quien relaciona todo conmigo, es él quien relaciona todo conmigo, ese Dios que habla sin parar en mi interior mediante sus diversos agentes y prolongaciones. Él es quien tiene el malhadado hábito, a propósito de todo lo que experimento, de hacerme notar de inmediato que tiene que ver conmigo, o incluso que es mío. No puedo tocar —Schreber es músico— determinada melodía de *La Flauta Mágica*, sin que de inmediato él, el que habla, me atribuya los sentimientos correspondientes, pero yo no los tengo. Vemos también al presidente Schreber indignarse enérgicamente de que la voz intervenga para decirle que está involucrado en lo que está diciendo. Por supuesto, estamos en un juego de espejismos, pero no es un espejismo ordinario, ese Otro considerado como radicalmente ajeno, como errante, que interviene para provocar una convergencia en el sujeto a la segunda potencia, una intencionalización del mundo exterior, que el sujeto mismo, en tanto se afirma como *yo (je)*, rechaza con gran energía.

Hablamos de alucinaciones. ¿Tenemos realmente derecho de hacerlo? Cuando escuchamos el relato no nos son presentadas como tales. Según la noción comúnmente aceptada, para

la cual es una percepción falsa, se trata de algo que surge en el mundo externo, y que se impone como percepción, un trastorno, una ruptura en el texto de lo real. En otros términos, la alucinación está situada en lo real. La cuestión previa está en saber si una alucinación verbal no exige cierto análisis de principio que interrogue la legitimidad misma de esta definición.

Tengo que retomar un camino en el que ya los fastidié un poco, recordándoles los fundamentos mismos del orden del discurso, y refutando su estatuto de superestructura, su relación de pura y simple referencia a la realidad, su carácter de signo, y la equivalencia que habría entre la nominación y el mundo de los objetos. Intentemos retomar la pregunta desde un ángulo más cercano a la experiencia.

Nada es tan ambiguo como la alucinación verbal. Los análisis clásicos dejan ya entrever, al menos en algunos casos, la parte de creación del sujeto. Es lo que se llamó la alucinación verbal psicomotriz, y los esbozos de articulación observados fueron recogidos con alegría porque traían la esperanza de una explicación racional satisfactoria del fenómeno de la alucinación. Este problema merece ser abordado a partir de la relación de la boca al oído[3], que no sólo existe de sujeto a sujeto, sino también para cada sujeto quien a la par que habla, se escucha a sí mismo. Cuando uno ha llegado hasta este punto, cree que ya ha dado un paso y que puede vislumbrar muchas cosas. A decir verdad, la llamativa esterilidad del análisis del problema de la alucinación verbal, se debe al hecho de que este señalamiento es insuficiente. Que el sujeto escucha lo que dice, es precisamente algo a lo cuál conviene no prestarle atención, para volver a la experiencia de lo que sucede cuando escucha a otro.

¿Qué ocurre si atienden solamente a la articulación de lo que escuchan, al acento, o bien a las expresiones dialectales, a

3. *De bouche a oreille*, utilización literal de esta expresión, equivalente según los casos a «boca en boca» o a «decir en el oído». [T.]

cualquier cosa que en el registro del discurso de vuestro interlocutor sea literal? Hay que poner un poco de imaginación, pues tal vez sea imposible llevarlo al extremo, pero es muy claro cuando se trata de una lengua extranjera: en un discurso, lo que uno comprende es distinto de lo que se percibe acústicamente. Es todavía más simple si pensamos en el sordomudo, quien es capaz de recibir un discurso a través de signos visuales realizados con los dedos, según el alfabeto sordomudo. Si el sordomudo está fascinado por las bellas manos de su interlocutor, no registrará el discurso vehiculizado por esas manos. Diría aún más, lo que registra, a saber la sucesión de esos signos, su oposición sin la cual no hay sucesión, ¿podemos decir en sentido estricto que la ve?

Tampoco podemos contentarnos con esto. En efecto, el sordomudo, a la vez que registra la sucesión que le es propuesta, puede muy bien no comprender nada si nos dirigimos a él en una lengua que ignora. Como quien escucha el discurso en una lengua extranjera, habrá visto perfectamente la frase, pero será una frase muerta, la frase sólo cobra vida a partir del momento en que presenta una significación.

¿Que quiere decir esto? Si estamos verdaderamente convencidos de que la significación siempre se relaciona con algo, que sólo vale en tanto remite a otra significación, es claro que la vida de una frase está vinculada profundamente al hecho siguiente: que el sujeto está a la escucha, que se destina esa significación. Lo que distingue a la frase en tanto que es comprendida de la frase que no lo es, cosa que no le impide ser escuchada, es precisamente lo que la fenomenología del caso delirante destaca tan bien, a saber la anticipación de la significación.

Por su índole propia la significación, en tanto que se dibuja, tiende a cada instante a cerrarse para quien la escucha. Dicho de otro modo, el oyente del discurso participa en forma permanente en relación a su emisor, y hay un vínculo entre oír y hablar que no es externo, en el sentido de que uno se escucha hablar, sino que se sitúa a nivel del fenómeno mismo de

lenguaje. Es al nivel en que el significante arrastra la significación, y no el nivel sensorial del fenómeno, donde oír y hablar son como el derecho y el revés. Escuchar palabras, acordarle su escucha, es ser ya más o menos obediente. Obedecer no es otra cosa que tomar la delantera en una audición.

Resumamos. El sentido va siempre hacia algo, hacia otra significación hacia la clausura de la significación, remite siempre a algo que está delante o que retorna sobre sí mismo. Pero hay una dirección. ¿Quiere esto decir que no tenemos punto de parada? Estoy seguro que sobre este punto hay una incertidumbre permanente en sus mentes dada la insistencia con la que digo que la significación remite siempre a la significación. Se preguntan si a fin de cuentas el objetivo del discurso, que no es sencillamente recubrir, ni siquiera encubrir el mundo de las cosas, sino tomar apoyo en él de vez en cuando, no se nos perdería irremediablemente.

Ahora bien, no podemos en modo alguno considerar como su punto de parada fundamental la indicación de la cosa. Hay una no equivalencia absoluta del discurso con indicación alguna. Por reducido que supongan el elemento último del discurso, nunca podrán sustituirlo por el índice. Recuerden el muy atinado comentario de San Agustín. Si designo algo mediante un gesto del dedo, nunca se sabrá si mi dedo designa el color del objeto, o su materia, o una mancha, o una rajadura, etcétera. Hace falta la palabra, el discurso para discernirlo. Hay una propiedad original del discurso con respecto a la indicación. Pero no es allí donde encontramos la referencia fundamental del discurso. ¿Buscamos dónde se detiene? Pues bien, siempre a nivel de ese término problemático que se llama el ser.

No quisiera hacer aquí un discurso demasiado filosófico, sino mostrarles por ejemplo qué quiero decir cuando digo que el discurso apunta esencialmente a algo para lo cual no tenemos otro término más que el de ser.

Les ruego entonces detenerse un momento en lo siguiente. Están en el declinar de una jornada de tormenta y fatiga, con-

templan la sombra que comienza a invadir lo que los rodea, y algo les viene a la mente, que se encarna en la formulación *la paz del atardecer*.

No creo que nadie que tenga una vida afectiva normal ignore que eso es algo que existe, y que tiene un valor muy distinto al de la aprehensión fenoménica del declinar del brillo del día, al de la atenuación de líneas y pasiones. En *la paz del atardecer* hay a la vez una presencia y una selección en el conjunto de lo que los rodea.

¿Qué vínculo hay entre la formulación *la paz del atardecer* y lo que experimentan? No es absurdo preguntarse si seres que no hiciesen existir esa paz del atardecer como distinta, que no la formulasen verbalmente, podrían distinguirla de cualquier otro registro bajo el cual la realidad temporal puede ser aprehendida. Podría ser, por ejemplo, un sentimiento de pánico ante la presencia del mundo, una agitación que incluso observan en el mismo momento, en el comportamiento de vuestro gato que parece buscar en todos los rincones la presencia de algún espectro, o esa angustia que atribuimos a los primitivos, sin saber nada de ella, ante la puesta del sol, cuando pensamos que quizá temen que el sol no vuelva, lo cual para nada es impensable. En suma, una inquietud, una búsqueda. Ven, ¿no es cierto?, que esto deja intacta la cuestión de saber que relación mantiene con su formulación verbal ese orden de ser, que realmente tiene su existencia, equivalente a toda suerte de otras existencias en nuestra vivencia, y que se llama *la paz del atardecer*.

Podemos ahora observar que algo totalmente diferente sucede si somos nosotros quienes hemos llamado a esa paz del atardecer, si preparamos esa formulación antes de aplicarla, o si ella nos sorprende, nos interrumpe apaciguando el movimiento de agitaciones que nos habitan. Cuando precisamente no estamos a su escucha, cuando está fuera de nuestro campo, súbitamente nos cae encima, y adquiere todo su valor, sorprendidos como estamos por esa formulación más o menos endofásica, más o menos inspirada, que nos llega como un

murmullo del exterior, manifestación del discurso en tanto que apenas nos pertenece, que hace eco a todo lo que de golpe tiene para nosotros de significante esa presencia, articulación que no sabemos si viene de fuera o de dentro: *la paz del atardecer*.

Sin zanjar en su esencia la cuestión de lo tocante a la relación del significante —en cuanto significante de lenguaje— con algo que sin él nunca sería nombrado, es notable que mientras menos lo articulamos, mientras menos hablamos, más nos habla. Cuanto más ajenos somos a lo que está en juego en ese ser, más tiende este a presentársenos, acompañado de esa formulación pacificadora que se presenta como indeterminada, en el límite del campo de nuestra autonomía motriz y de ese algo que nos es dicho desde el exterior, de aquello por lo cual, en el límite, el mundo nos habla.

¿Qué quiere decir ese ser, o no, del lenguaje que es *la paz del atardecer*? En la medida en que no la esperamos, ni la anhelamos, ni siquiera pensamos desde hace mucho en ella, se nos presenta esencialmente como un significante. Ninguna construcción experimentalista puede justificar su existencia, hay ahí un dato, una manera de tomar ese momento del atardecer como significante, y podemos estar abiertos o cerrados a él. Lo recibimos precisamente en la medida en que estábamos cerrados a él, con ese singular fenómeno de eco, o al menos su esbozo, que consiste en la aparición de lo que, en el límite de nuestra captación por el fenómeno, se formulara para nosotros comúnmente con estas palabras, *la paz del atardecer*. Llegamos ahora al límite donde el discurso desemboca en algo más allá de la significación, sobre el significante en lo real. Nunca sabremos, en la perfecta ambigüedad en que subsiste, lo que debe al matrimonio con el discurso.

Ven que cuanto más nos sorprende ese significante, es decir en principio nos escapa, más se presenta como una franja, más o menos adecuada, de fenómeno de discurso. Pues bien, se trata para nosotros, es la hipótesis de trabajo que propongo, de buscar qué hay en el centro de la experiencia del presidente

Schreber, qué siente sin saberlo, en el borde del campo de su experiencia, que es franja, arrastrado como está por la espuma que provoca ese significante que no percibe en cuanto tal, pero que en su límite organiza todos estos fenómenos.

3

Les dije la vez pasada que la continuidad de ese discurso perpetuo es vivida por el sujeto, no sólo como una puesta a prueba de sus capacidades de discurso, sino como un desafío y una exigencia fuera de la cual se siente súbitamente presa de una ruptura con la única presencia en el mundo que aún existe en el momento de su delirio, la de ese Otro absoluto, ese interlocutor que ha vaciado el universo de toda presencia auténtica. ¿En qué se apoya la voluptuosidad inefable, tonalidad fundamental de la vida del sujeto, que se liga a este discurso?

En esta observación particularmente vívida, y de una inquebrantable vinculación con la verdad, Schreber anota qué sucede cuando ese discurso, al que está suspendido dolorosamente, se detiene. Se producen fenómenos que difieren de los del discurso continuo interior, enlentecimientos, suspensiones, interrupciones a las que el sujeto se ve obligado a aportar un complemento. La retirada del Dios ambiguo y doble del que se trata, que habitualmente se presenta bajo su forma llamada interior, se acompaña para el sujeto de sensaciones muy dolorosas, pero sobre todo de cuatro connotaciones que son del orden del lenguaje.

En primer lugar, tenemos lo que él llama el milagro del alarido. Le resulta imposible no dejar escapar un grito prolongado, que lo sorprende con tal brutalidad que él mismo señala que, si en ese momento tiene algo en la boca, puede ha-

cérselo escupir. Es necesario que se contenga para que esto no se produzca en público, y está lejos de lograrlo siempre. Fenómeno bastante llamativo, si vemos en ese grito, el borde más extremo, más reducido, de la participación motora de la boca en la palabra. Si hay algo mediante lo cual la palabra llega a combinarse con una función vocal absolutamente a-significante, y que empero contiene todos los significantes posibles, es precisamente lo que nos estremece en el alarido del perro ante la luna.

En segundo lugar, está el llamado de socorro, que se supone es escuchado por los nervios divinos que se han separado de él, pero que abandonan tras sí una suerte de cola de cometa. En un primer tiempo, el del apego a las tierras, Schreber no podía estar en comunión efusiva con los rayos divinos, sin que en su boca saltasen una o varias almas examinadas. Pero después de cierta estabilización de su mundo imaginario, esto ya no se produce. En cambio, aún se producen fenómenos angustiantes, cuando algunas de esas entidades animadas en medio de las que vive son dejadas a la rastra y emiten gritos de socorro ante la retirada de Dios.

Este fenómeno de llamado de socorro es algo distinto al alarido. El alarido no es sino puro significante, mientras que el pedido de ayuda tiene una significación, por elemental que sea.

Esto no es todo. En tercer lugar, hay toda clase de ruidos del exterior, cualesquiera sean, algo que pasa en el corredor del sanatorio, o un ruido de afuera, un aullido, un relincho que son, dice, milagros hechos expresamente para él. Siempre es algo que tiene un sentido humano.

Entre una significación evanescente que es la del alarido, y la emisión obtenida del llamado —que según él no es el suyo, ya que lo sorprende desde el exterior—, observamos toda una gama de fenómenos que se caracterizan por un estallido de la significación. Schreber sabe bien que son ruidos reales, que suele escuchar a su alrededor, pero tiene la convicción de que no se producen en ese momento por azar, sino para él, en la

vía de retorno de la derelicción en el mundo exterior, y coordinados con los momentos intermedios de absorción en el mundo delirante.

Los otros milagros, para los que construye toda una teoría de la creación divina, consisten en el llamado de cierto número de seres vivientes, que son en general pájaros cantores —que deben ser distinguidos de los pájaros hablantes que forman parte del entorno divino— que ve en el jardín, y también insectos, de especies conocidas —el sujeto tuvo un bisabuelo entomólogo— creados especialmente para él por la omnipotencia de la palabra divina. Así, entre estos dos polos, el milagro del alarido y el llamado de socorro, se produce una transición donde pueden verse las huellas del pasaje del sujeto, absorbido en un vínculo indiscutiblemente erotizado. Las connotaciones están presentes: es una relación femenino-masculino.

El fenómeno fundamental del delirio de Schreber se estabilizó en un campo *Unsinnig*, insensato, de significaciones erotizadas. Con el tiempo, el sujeto terminó por neutralizar extremadamente el ejercicio al que se sometió, que consiste en colmar las frases interrumpidas. Ningún otro modo de responder, interrogándolas o insultándolas, vale en el juego. Es necesario, dice, que yo esté ligado a la actividad del Dios mismo que me habla en su lengua fundamental, por absurdo y humillante que sea el carácter de su interrogación. Pues bien, cada vez que el sujeto sale de ese campo enigmático, cada vez que se instaura un estado cuya llegada parecería debe anhelar cual un respiro, se produce una iluminación en franja del mundo externo, que lo recorre con todos los elementos componentes del lenguaje, en tanto disociados. Por un lado, la actividad vocal en su forma más elemental, acompañada incluso por una suerte de sentimiento de desasosiego vinculado en el sujeto a cierta vergüenza. Por otro, una significación que se connota como la de un llamado de socorro correlativo al abandono del que es objeto en ese momento, seguido por ese algo que, luego de nuestro análisis, nos parecerá mucho más

alucinatorio, a fin de cuentas, que esos fenómenos de lenguaje que permanecen, en suma, intactos en su misterio. Incluso nunca los llama sino palabras interiores.

Schreber describe el singular trayecto de los rayos que preceden la inducción de las palabras divinas: transformados en hilos, de los que tiene cierta aprehensión visual, o al menos, espacial, se dirigen hacia él desde el fondo del horizonte, rodean su cabeza, para incidir en él por atrás. Todo permite pensar que este fenómeno, que preludia la puesta en juego del discurso divino en cuanto tal, se despliega en lo que podría llamarse un traes-espacio vinculado a la estructura del significante y de la significación, especialización previa a toda dualización posible del fenómeno del lenguaje.

Lo que sucede en el momento en que cesa este fenómeno es diferente. La realidad se vuelve el sostén de otros fenómenos, aquellos que clásicamente se reducen a la creencia. Si el término de alucinación debe ser relacionado con una transformación de la realidad, sólo a este nivel tenemos derecho a mantenerlo, para conservar cierta coherencia en nuestro lenguaje. Lo que signa a la alucinación es ese sentimiento particular del sujeto, en el límite entre sentimiento de realidad y sentimiento de irrealidad, sentimiento de nacimiento cercano, de novedad, y no cualquiera, novedad a su servicio que hace irrupción en el mundo externo. Esto pertenece a otro orden que lo que aparece en relación con la significación o la significancia. Se trata verdaderamente de una realidad creada, que se manifiesta, aunque parezca imposible, en el seno de la realidad como algo nuevo. La alucinación en tanto que invención de la realidad constituye el soporte de lo que el sujeto experimenta.

Pienso haberles hecho captar hoy el esquema que intenté presentarles, con todo lo que entraña de problemático.

Nos preguntamos acerca del sentido que debe darse al término alucinación. Para llegar a clasificar las alucinaciones de modo adecuado, conviene observarlas en los contrastes recíprocos, las oposiciones complementarias que el sujeto

mismo señala. Estas oposiciones forman parte, en efecto, de una misma organización subjetiva, y por ser el sujeto quien nos las proporciona tienen mayor valor que si fuesen establecidas por un observador. Además, hay que seguir su sucesión en el tiempo.

Intenté hacerles entrever que en Schreber se trata de algo que está siempre a punto de sorprenderlo, que nunca se descubre, pero que se sitúa en el orden de sus relaciones con el lenguaje, de esos fenómenos de lenguaje a los que el sujeto permanece ligado por una compulsión muy especial, que constituyen el centro en que al fin culmina la resolución de su delirio.

Hay aquí una topología subjetiva, que reposa enteramente en lo siguiente, que el análisis nos brinda: que puede haber un significante inconsciente. Se trata de saber cómo ese significante inconsciente se sitúa en la psicosis. Parece realmente exterior al sujeto, pero es una exterioridad distinta de la que se evoca cuando nos presentan la alucinación y el delirio como una perturbación de la realidad, ya que el sujeto está vinculado a ella por una fijación erótica. Tenemos que concebir aquí al espacio hablante en cuanto tal, tal que el sujeto no puede prescindir de él sin una transición dramática donde aparecen fenómenos alucinatorios, es decir donde la realidad misma se presenta como afectada, como significante también.

Esta noción topográfica va en el sentido de la pregunta ya formulada sobre la diferencia entre la *Verwerfung* y la *Verdrängung* en lo tocante a su localización subjetiva. Lo que intenté hacerles comprender hoy constituye una primera aproximación a esta oposición.

8 DE FEBRERO DE 1956

XI

DEL RECHAZO DE UN SIGNIFICANTE PRIMORDIAL

Un mellizo preñado de delirio.
El día y la noche.
La Verwerfung.
La carta 52.

Abordamos el problema de las psicosis a través de la cuestión de las estructuras freudianas. Este título es modesto, y no se encamina hacia donde en verdad apunta nuestra investigación, a saber, la economía de las psicosis, que buscaremos por el camino de un análisis de la estructura.

La estructura aparece en lo que se puede llamar, en sentido propio, el fenómeno. Sería sorprendente que algo de la estructura no apareciese en el modo en que, por ejemplo, el delirio se presenta. Pero la confianza que tenemos en el análisis del fenómeno es totalmente diferente a la que le concede el punto de vista fenomenológico, que se dedica a ver en él lo que subsiste de la realidad en sí. Desde el punto de vista que nos guía, no tenemos esa confianza *a priori* en el fenómeno, por la sencilla razón de que nuestro camino es científico, y que el punto de partida de la ciencia moderna es no confiar en los fenómenos, y buscar algo más sólido que los explique.

No hay que retroceder ante la palabra. Si la psiquiatría desde hace un tiempo ha dado marcha atrás desconfiando de la explicación para preconizar la comprensión, es porque la

vía explicativa se encontró con algunos impas36ses. Pero tenemos en nuestro haber el testimonio de la eficacia explicativa de la investigación analítica, y avanzamos en el dominio de las psicosis con la presunción de que también en este caso un análisis adecuado del fenómeno nos llevará a la estructura y a la economía.

No nos lanzamos a la distinción de las neurosis y las psicosis buscando simples satisfacciones de nosógrafo. Esta distinción es de sobra evidente, comparándolas una con otra aparecerán relaciones, simetrías, oposiciones que nos permitirán erigir para la psicosis una estructura aceptable.

Nuestro punto de partida es el siguiente: el inconsciente en la psicosis esta ahí, presente. Los psicoanalistas lo admiten, con razón o sin ella, y nosotros admitimos con ellos que, en todo caso, es un punto de partida posible. El inconsciente está ahí, pero la cosa no funciona. En contra de lo que se pudo creer, que esté presente no implica por sí mismo resolución alguna, sino en cambio, una inercia muy especial. Por otra parte, el psicoanálisis no consiste en hacer consciente un pensamiento, ni menos paradójicas las defensas de un ego, a fin de obtener lo que imprudentemente se llama su reforzamiento. Este rechazo de las dos vías en que se comprometió el psicoanálisis, primero en estado naciente, y luego en su estado actual, desviado, es casi obvio en cuanto abordamos las psicosis.

Encontrarán en la revista anunciada de nuestra Sociedad, en su primer número sobre el lenguaje y la palabra, esta fórmula liminar: *Si el psicoanálisis habita el lenguaje, no le es dable desconocerlo sin alterarse en su discurso.* Este es todo el sentido de lo que enseño desde hace algunos años, y hasta ahí hemos llegado en lo tocante a la psicosis. La promoción, la valorización en la psicosis de los fenómenos de lenguaje es para nosotros la más fecunda de las enseñanzas.

1

La cuestión del *ego* es de modo manifiesto primordial en las psicosis, ya que el *ego*, en su función de relación con el mundo exterior, está en ellas puesto en jaque. No deja pues de ser paradójico que se le quiera dar el poder de manejar la relación con la realidad, de transformarla, con fines que se definen como de defensa.

La defensa, en la forma somera en que es aprehendida actualmente, estaría en el origen de la paranoia. El *ego*, que cobra cada vez mayor poder en la concepción moderna del análisis, teniendo, en efecto, el poder de hacer jugar el mundo exterior de diversos modos, haría, en el caso de la psicosis, surgir una señal en el mundo exterior, destinada a prevenirlo, en forma de alucinación. Volvemos a encontrar aquí la concepción arcaica del surgimiento de un impulso que el *ego* percibe como peligroso.

Quisiera recordarles el sentido de lo que digo sobre el *ego*, y retomarlo de otra manera.

Cualquiera sea el papel que conviene atribuirle en la economía psíquica, un *ego* nunca está solo. Cuenta siempre con un extraño mellizo, el yo ideal, del que hablé en mis seminarios de hace dos años. La fenomenología aparente de la psicosis indica que ese yo ideal habla. Es una fantasía, pero a diferencia de la fantasía, o del fantasma, que ponemos de manifiesto en los fenómenos de la neurosis, es una fantasía que habla, o más exactamente, es una fantasía hablada. Por eso mismo, ese personaje, que le hace eco a los pensamientos del sujeto, interviene, lo vigila, nombra a medida que se suceden la serie de sus acciones, las prescribe, no se explica de modo suficiente por la teoría de lo imaginario y del yo especular.

Intenté la vez pasada mostrar que el yo, independientemente de nuestra opinión sobre su función —y yo no iría más allá de darle la de un discurso sobre la realidad—, entraña

siempre como correlato un discurso que, en cambio, nada tiene que ver con la realidad. Con la impertinencia que, como todos saben, me caracteriza, lo designé como el discurso de la libertad, esencial al hombre moderno en tanto que estructurado por cierta concepción de su autonomía. Indiqué su carácter fundamentalmente parcial y de parcialidad, inexplicitable, parcelar, diferenciado y profundamente delirante. Partí de esta analogía general para indicar que es susceptible, en relación al yo, en el sujeto presa de la psicosis, de proliferar en delirio. No digo que sean lo mismo, digo que están en el mismo lugar.

No hay pues *ego* sin ese mellizo, digamos, preñado de delirio. Nuestro paciente que de vez en cuando nos ofrece imágenes preciosas, en algún momento dice ser *un cadáver leproso que arrastra tras de sí a otro cadáver leproso*. Bella imagen del yo, en efecto, porque en el yo hay algo fundamentalmente muerto, y siempre redoblado por ese mellizo que es el discurso. La pregunta que hacemos es la siguiente: ese doble que hace que el yo nunca sea más que la mitad del sujeto, ¿cómo es que se vuelve hablante? ¿Quién habla?

¿Acaso es el otro cuya función de reflejo expuse en la dialéctica del narcisismo, el otro de la parte imaginaria de la dialéctica del amo y el esclavo que fuimos a buscar en el transitivismo infantil, en el juego de prestancia donde se ejerce la integración del *socius*, el otro que se concibe tan bien mediante la acción cautivante de la imagen total en el semejante? ¿Es realmente ese otro-reflejo, ese otro imaginario, ese otro que para nosotros es todo semejante en tanto nos da nuestra propia imagen, nos cautiva mediante la apariencia que la proyección de nuestra totalidad nos proporciona, es él quién habla?

Vale la pena formular esta pregunta. Se la resuelve implícitamente cada vez que se habla del mecanismo de proyección.

La proyección no siempre tiene el mismo sentido; en lo que a nosotros respecta, la limitamos a ese transitivismo imaginario que hace que el niño que le ha pegado a un semejante diga, sin mentir: *Él me pegó*, porque, para el, es exactamente lo mismo. Esto define un orden de relación que es la relación

imaginaria, que volvemos a encontrar incesantemente en toda clase de mecanismos. Hay, en este sentido, celos por proyección, que proyectan sobre el otro las tendencias del sujeto a la infidelidad, o las acusaciones de infidelidad que le corresponden.

Es el abc del asunto percatarse de que la proyección delirante nada tiene que ver con eso. Se puede, efectivamente decir que es también un mecanismo de proyección en el sentido de que algo aparece en el exterior cuyo principio está en el sujeto, pero no hay duda de que no es el mismo que acabo de presentarles con el transitivismo de la mala intención, del que los celos que podrían llamarse comunes, o normales, están mucho más cerca. Basta inclinarse sobre los fenómenos para verlo, y esto está perfectamente diferenciado en los escritos del propio Freud sobre los celos. Los mecanismos en juego en la psicosis no se limitan al registro imaginario.

¿Donde buscarlos, ya que esquivan la carga libidinal? ¿Basta evocar la reinvestición de la libido en el cuerpo propio? Este mecanismo, generalmente considerado como característico del narcisismo, es expresamente invocado por Freud mismo para explicar el fenómeno de la psicosis. En suma, para movilizar la relación delirante bastaría permitirle, como se dice con toda soltura, volver a ser objetal.

Desde cierto ángulo, esto recubre una parte de los fenómenos involucrados, pero no agota el problema. Todos saben, a condición de ser psiquiatras, que no hay modo alguno, en un paranoico bien constituido, de movilizar esa carga; mientras que en los esquizofrénicos, el desorden estrictamente psicopático va en principio mucho más allá que en el paranoico.

¿No será que en el orden de lo imaginario no hay forma de dar una significación precisa al termino de narcisismo? La alienación es constituyente en el orden imaginario. La alienación es lo imaginario en tanto tal. Nada puede esperarse de un abordaje de la psicosis en el plano imaginario, porque el mecanismo imaginario da la forma, pero no la dinámica, de la alienación psicótica.

Siempre arribamos a este punto, y si no carecemos de armas ante él, si no nos damos por vencidos, es precisamente porque en nuestra exploración de la técnica analítica, seguida por la del más allá del principio de placer con la definición estructural del *ego* que implica, encontramos la noción de que más allá del pequeño otro imaginario, debemos admitir la existencia de otro Otro.

No nos satisface tan sólo porque le otorgamos una mayúscula, sino porque lo situamos como el correlato necesario de la palabra.

2

Por sí solas estas premisas cuestionan la teoría de la cura analítica que, cada vez con mayor insistencia, la reduce a una relación de a dos. A partir de entonces, está capturada en la relación del yo del sujeto con el yo ideal, del yo al otro, un otro cuya calidad puede sin duda variar, pero que siempre será, la experiencia lo prueba, el solo y único otro de la relación imaginaria.

En cuanto a la pretendida relación de objeto que se trata de restituir, se lleva al sujeto a una curiosa experiencia de lo que podría llamarse el basamento kleiniano de lo imaginario, a saber el complejo oral. Obviamente, en un sujeto que por sí mismo no esta inclinado a la alienación, esto sólo podría sostenerse en base a un malentendido, constituido por una especie de incorporación o devoración imaginaria, que sólo puede ser, dado que la relación analítica es una relación de palabra, una incorporación del discurso del analista. En esta concepción desviada, el análisis sólo puede ser la incorporación del discurso sugerido, incluso supuesto del analista, o sea

todo lo contrario del análisis.

Los pongo al tanto diciéndoles mi tesis. La voy a decir tomándola por el lado inadecuado, vale decir, situándola en ese plano genético que parece ser indispensable para que se sientan cómodos. Les diré luego que no es así, pero en fin, digamos primero que si fuese así, sería como les voy a decir.

Se trata de una tesis que concierne a toda la economía psíquica. Es importante para la comprensión de los debates confusos que se desarrollan en torno a la fantasmática kleiniana, para refutar algunas objeciones que se le hacen, para situar mejor lo que puede aportar de verdadero o fecundo a la comprensión de la precocidad de las represiones que implica. En efecto, contrariamente a lo que dice Freud, que no hay represión propiamente dicha antes del declinar del complejo de Edipo, la teoría kleiniana supone en cambio que la represión existe desde las primeras etapas pre-edípicas.

Mi tesis puede aclarar asimismo una contradicción que parece insoluble en Freud mismo a propósito del autoerotismo. Por un lado, habla del objeto primitivo de la primera relación niño-madre. Por otro, formula la noción del autoerotismo primordial; vale decir de una etapa, por corta que la supongamos, donde no hay mundo exterior para el niño.

El asunto atañe el acceso primordial del ser humano a su realidad en tanto suponemos que hay una realidad que le es correlativa: suposición implícita en todo esbozo de este tema, pero que también sabemos será necesario abandonar en algún momento porque no habría preguntas acerca de esta realidad si precisamente ella no estuviese perpetuamente en tela de juicio. ¿Hay algo en el hombre que tenga ese carácter envolvente y coaptado a la vez que hace que inventemos para el animal la noción de *Umwelt*?

Señalo de paso que esta hipótesis nos sirve para el animal en la medida en que el animal es para nosotros un objeto, y en tanto, en efecto, existen condiciones rigurosamente indispensables para su existencia. Nos gusta investigar cómo funciona para estar siempre de acuerdo con sus condiciones primordia-

les, y llamamos a este acuerdo instinto, comportamiento o ciclo instintivo: si hay cosas que no están ahí dentro hay que pensar que no las vemos, y si no las vemos nos quedamos tranquilos y, en efecto, ¿por qué no?

En lo que hace al hombre, es evidente que esto no basta. El carácter abierto y proliferante de su mundo no permite hacer de él su correlato biológico. Ahí es donde intento distinguir, porque me parece coherente y práctico, los tres órdenes de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Todo indica que todo lo que muestra la experiencia analítica puede ubicarse satisfactoriamente en estos tres órdenes de relaciones, siendo el asunto saber en qué momento se establece cada una de estas relaciones.

Mi tesis, que quizá dará a algunos la solución del enigma que parece haber constituido para ellos mi golpe de efecto de la vez pasada sobre la paz del atardecer, es la siguiente: la realidad está marcada *de entrada* por el anonadamiento simbólico.

Aunque todo nuestro trabajo del año pasado la prepara, voy de todos modos a ilustrarla una vez más, aunque más no sea para alcanzar esa paz del atardecer acogida de modo tan variado.

No es una excursión que, como dice Platón, sea discordante y peque contra el tono analítico. No creo para nada innovar. Si leen el texto de Freud sobre el presidente Schreber, verán que aborda como argumento clínico para la comprensión del susodicho Presidente, la función que jugó en otro de sus pacientes la prosopopeya de Nietzsche en su *Zaratustra*, que se llama *Antes del amanecer*. Pueden remitirse a ese punto —precisamente para no leerlo hice yo mismo cierta invocación de la paz del atardecer— verán ahí representado lo mismo que quería hacerles ver hace una semana, y que voy a proponerles de nuevo ahora, hablando del día.

El día es un ser diferente de todos los objetos que contiene y manifiesta, tiene incluso probablemente más peso y presencia que cualquiera de ellos, y es imposible pensarlo, aún en la

experiencia humana más primitiva, como el simple retorno de una experiencia.

Basta evocar la prevalencia en los primeros meses de la vida humana de un ritmo del sueño, para tener todos las razones para pensar que no es una aprehensión empírica lo que hace que en algún momento —ilustro así los primeros anonadamientos simbólicos— el ser humano se desprenda del día. El ser humano no está sumergido sencillamente, como todo hace pensar que lo está el animal, en un fenómeno como la alternancia del día y la noche. El ser humano postula el día en cuanto tal, y así el día adviene a la presencia del día, sobre un fondo que no es un fondo de noche concreta, sino de ausencia posible del día, donde la noche se aloja, e inversamente por cierto. El día y la noche son muy tempranamente códigos significantes, y no experiencias. Son connotaciones, y el día empírico y concreto sólo surge allí como correlato imaginario, desde el origen, muy tempranamente.

Esta es mi suposición, y a partir del momento en que hablo desde el punto de vista genético, no tengo por qué justificarla en la experiencia. Es estructuralmente necesario postular una etapa primitiva en la cual aparecen en el mundo significantes en cuanto tales.

Como este nivel los deja con cierto desasosiego, les propongo las cosas de manera dogmática, cosa que detesto, saben que mi manera es dialéctica.

Antes de que el niño aprenda a articular el lenguaje, debemos suponer que hay significantes que aparecen, que ya son del orden simbólico. Cuando hablo de una aparición primitiva del significante, esto ya implica el lenguaje. Equivale sencillamente a esa aparición de un ser que no está en ningún lado, el día. El día en tanto que día no es un fenómeno, el día en tanto que día implica la connotación simbólica, la alternancia fundamental de la vocal que connota la presencia y la ausencia, sobre la que Freud hace girar toda su noción de más allá del principio de placer.

Apunto exactamente, ahora en mi discurso, a este campo

de articulación simbólica, y allí es donde se produce la *Verwerfung*.

Me regocija que algunos de ustedes se atormenten respecto al tema de esta *Verwerfung*. Después de todo Freud no habla de ella muy a menudo, y fui a pescarla en los dos o tres rincones donde muestra la punta de la oreja, e incluso a veces allí donde no la muestra, pero donde la comprensión del texto exige suponerla.

A propósito de la *Verwerfung*, Freud dice que *el sujeto no quería saber nada de la castración, ni siquiera en el sentido de la represión*. En efecto, en el sentido de la represión, todavía sabe uno algo sobre eso mismo sobre lo que nada quiere, de cierta manera, saber, y todo el análisis consiste en mostrar que uno lo sabe muy bien. Si hay cosas sobre las que el paciente nada quiere saber, incluso en el sentido de la represión, esto supone otro mecanismo. Y como la palabra *Verwerfung* aparece en conexión directa con esta frase y también algunas páginas antes, echo mano de ella. No me importa especialmente el término, me importa lo que quiere decir, y creo que Freud quiso decir eso.

Se me objeta, del modo más pertinente, debo decirlo, que cuanto más se acerca uno al texto, menos llegamos a comprenderlo. Precisamente por eso, hay que hacer vivir un texto con lo que le sigue y con lo que le precede. Siempre hay que comprender un texto con lo que le sigue.

Quienes me hacen más objeciones me proponen por otra parte ir a buscar en tal o cual otro texto de Freud algo que no sería la *Verwerfung* sino por ejemplo, la *Verleugnung*: es curioso observar cómo prolifera ese *ver* en Freud. Nunca di una clase puramente semántica sobre el vocabulario de Freud, pero les aseguro que podría dar de inmediato una buena docena. Comenzaría hablando de las connotaciones bancarias de todos esos términos, la conversión, la transferencia, etc., lo cual llevaría lejos, incluso hasta las implicaciones primeras de ese enfoque directo que tuvo Freud de los fenómenos de la neurosis. Pero no podemos eternizarnos en estos modos de

abordaje. Ténganme un poco de confianza en lo tocante a este trabajo de los sentidos. Si elijo la *Verwerfung* para hacerme comprender, es el fruto de una maduración, mi trabajo me condujo a ello. Reciban, al menos por un tiempo, mi miel tal como se las ofrezco, e intenten hacer algo con ella.

Esta *Verwerfung* está implícita en el texto de la *Verneinung*, que comentó aquí hace dos años Jean Hyppolite, y por eso elegí publicar su intervención en el primer número de la revista *La Psychanalyse*. Allí podrán ver, texto en mano, si Hyppolite y yo teníamos o no razón, en tomar el camino de la *Verneinung*.

El texto de Freud, sin duda alguna deslumbrante, está lejos de ser satisfactorio. Confunde todo, eso nada tiene que ver con una *Verdrängung*.

¿De qué se trata cuando hablo de *Verwerfung*? Se trata del rechazo, de la expulsión, de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará en ese nivel. Este es el mecanismo fundamental que supongo está en la base de la paranoia. Se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo, que no es el interior del cuerpo, sino el interior de un primer cuerpo de significante.

Freud supone que es en el interior de ese cuerpo primordial donde se constituye el mundo de la realidad, como ya puntuado, ya estructurado en términos de significantes. Freud describe entonces todo el juego de comparación de la representación con esos objetos ya constituidos.

La primera aprehensión de la realidad por el sujeto es el juicio de existencia, que consiste en decir: esto no es mi sueño o mi alucinación o mi representación, sino un objeto.

Se trata —es Freud quien habla aquí, no yo— de una puesta a prueba del exterior por el interior, de la constitución de la realidad del sujeto en un nuevo hallazgo del objeto. El objeto es vuelto a encontrar en una búsqueda, y por cierto nunca se vuelve a encontrar el mismo objeto. Esta constitución de la realidad, tan esencial para la explicación de los me-

canismos de repetición, se inscribe en base a una primera bipartición que curiosamente recubre ciertos mitos primitivos, que evocan algo esencialmente tambaleante introducido en el acceso del sujeto a la realidad humana. Esto es supuesto por esa singular anterioridad que Freud da en la *Verneinung* a lo que explica analógicamente como juicio de atribución, en comparación con un juicio de existencia. Hay en la dialéctica de Freud una primera división de lo bueno y lo malo que sólo puede concebirse si la interpretamos como el rechazo de un significante primordial.

¿Qué quiere decir significante primordial? Esta claro que, con toda exactitud, no quiere decir nada.

Lo que explico tiene todos los caracteres del mito que me sentía dispuesto a deslizar en esta oportunidad, y que Marcel Griaule relató el año pasado: la división en cuatro de la placenta primitiva introduce un desequilibrio del que se desprende el ciclo que involucrará la división de los campos, los vínculos de parentesco; etcétera. También les cuento un mito, porque no creo en modo alguno que haya en alguna parte un momento, una etapa, en la que el sujeto adquiere primero el significante primitivo, introduciéndose luego el juego de las significaciones y después, habiéndose tomado de la mano significante y significado, entramos en el dominio del discurso.

Hay allí empero una representación tan necesaria, que la comunico con toda tranquilidad, para satisfacer vuestras exigencias, pero también porque Freud mismo avanza en esa dirección, hay que ver cómo.

3

En la carta número 52 a Fliess, Freud retoma el circuito

del aparato psíquico.[4]

Conocen, espero, las cartas a Fliess, que algunas manos testamentarias o testimoniales nos han comunicado con una serie de cortes y expurgaciones que el lector, cualquiera sea su justificación, no puede dejar de vivenciar como escandalosos. Nada puede justificar que un texto sea cortado en el punto en que un complemento, por más caduco o débil que se lo considere, esclarecería el pensamiento de Freud.

El aparato psíquico que ocupa a Freud no es el aparato psíquico tal como lo concibe un profesor tras una mesa y ante una pizarra, quien modestamente da un modelo que, después de todo, parece funcionar —si funciona bien o mal, poco importa—; lo importante es haber dicho algo que someramente parezca asemejarse a lo que se llama realidad. Para Freud se trata del aparato psíquico de sus enfermos, no del individuo ideal, y esto introduce esa fecundidad verdaderamente fulgurante que se ve, más que en cualquier otro lado, en esa famosa carta 52. No busca explicar cualquier estado psíquico, sino aquello de lo que partió, que es lo único accesible y que resulta fecundo en la experiencia de la cura: los fenómenos de memoria. El esquema del aparato psíquico en Freud está hecho para explicar fenómenos de memoria, es decir, lo que anda mal.

No hay que creer que las teorías generales de la memoria que se han elaborado son particularmente satisfactorias. Ser psicoanalistas no los dispensa de la lectura de los trabajos de los psicólogos, algunos han hecho cosas sensatas, y han encontrado, en ciertas experiencias válidas, discordancias singulares: verán su embarazo, los subterfugios que inventan para tratar de explicar el fenómeno de la reminiscencia. La experiencia freudiana muestra empero que la memoria que interesa al psicoanálisis es absolutamente distinta de aquella de la que hablan los psicólogos cuando nos muestran su mecanismo en seres animados sumidos en la existencia.

4. Carta del 6 de diciembre de 1896.

Voy a ilustrar lo que quiero decir.

El pulpo. Uno de los más bellos animales que existen. Desempeñó un papel fundamental en las civilizaciones mediterráneas. Hoy en día, pescan, lo colocan en un tarro con electrodos adentro, y luego observan. El pulpo avanza sus miembros, y luego los retira, de manera fulgurante. Vemos que, muy pronto, desconfía de nuestros electrodos. Entonces, lo disecamos, y descubrimos en lo que le sirve de cerebro un nervio considerable, no sólo por su aspecto, sino considerable por el diámetro de sus neuronas tal como podemos apreciarlas en el microscopio. Ese nervio le sirve de memoria, es decir, que si lo cortamos en el pulpo vivo, pues bien, la aprehensión de la experiencia no funcionará bien, provocamos una alteración de los registros de la memoria, razón por la cual pensamos que es sede de su memoria. Hoy en día se nos ocurre que la memoria del pulpo funciona tal vez como una maquinita, a saber, que es algo que gira en redondo.

Esto que les digo no es tanto para distinguir al hombre del animal, porque yo enseño que en el hombre también la memoria es algo que da vueltas. Sólo que está constituida por mensajes, es una sucesión de pequeños signos más y menos, que se ordenan uno tras otro, y giran, como en la plaza de la Opera las lucecitas eléctricas que se encienden y se apagan.

La memoria humana es así. El proceso primario, el principio de placer sólo quieren decir que la memoria psicoanalítica de la que habla Freud es, a diferencia de la del pulpo, algo completamente inaccesible a la experiencia. ¿Qué otra cosa querría sino decir que los deseos jamás se apagan en el inconsciente, porque de los que se apagan por definición no se habla más? Algunos jamás se apagan, continúan circulando en la memoria, y hacen que, en nombre del principio del placer, el ser humano recomiende indefinidamente las mismas experiencias dolorosas, en aquellos casos en que las cosas se conectaron de manera tal en la memoria que persisten en el inconsciente. Lo que acabo de decir no es más que la simple articulación de lo que en principio ya saben, pero que por su-

puesto, saben cual si no lo supiesen. No sólo intento que lo sepan, sino que incluso reconozcan que lo saben.

La memoria freudiana no se sitúa en una suerte de continuo de reacciones a la realidad considerada como fuente de excitaciones. Es llamativo que nos sea tan difícil cuando Freud no habla más que de eso: desorden, restricción, registro, no se trata simplemente del vocabulario de esta carta, sino que es precisamente lo que está en juego. *Lo que hay de esencialmente nuevo en mi teoría*, dice Freud, es la afirmación de que la memoria no es simple, que está registrada de diversas maneras.

¿Qué son entonces estos diversos registros? En este punto sobre todo la carta trae agua a mi molino, y lo lamento, porque de inmediato todos se precipitarán sobre ella, y me dirán: *Sí, así es en esa carta, pero no es así en la carta de al lado*. Es así en todas las cartas. Es el alma del desarrollo del pensamiento freudiano. Si no, multitud de cosas serían inexplicables. Se habría vuelto junguiano, por ejemplo.

Entonces, ¿qué son estos registros? Verán aparecer algo que hasta ahora nunca han visto, porque por el momento existen para ustedes el inconsciente, el preconsciente y el consciente. Desde hace mucho se sabe que el fenómeno de la conciencia y el fenómeno de la memoria se excluyen, Freud lo formuló no sólo en esta carta, sino también en el sistema del proceso del aparato psíquico que da al final de *La interpretación de los sueños*. Para él es una verdad que en absoluto puede llamarse experimental, es una necesidad que se le impone a partir del manejo de la totalidad del sistema, y se siente a la vez que éste es un primer *a priori* significante de su pensamiento.

Al comienzo del circuito de la aprehensión psíquica está la percepción. Esta percepción implica la conciencia. Debe ser algo semejante a lo que muestra en su famosa metáfora del bloc mágico[5].

5. FREUD, S. “Nota sobre la «pizarra mágica»” en *Obras completas*, *19*,

Ese bloc mágico está hecho de una especie de sustancia de tipo pizarra sobre la que hay una laminilla de papel transparente. Escriben sobre la laminilla de papel y, cuando la levantan, ya no queda nada, siempre permanece virgen. En cambio, todo lo escrito encima aparece superpuesto en la sustancia ligeramente adherente, que permitió la inscripción de lo que escriben por el hecho de que la punta del lápiz adhiere el papel a ese fondo que aparece momentáneamente ennegreciéndolo un poco. Como saben, ésta es la metáfora funcional mediante la que Freud explica cómo concibe el mecanismo del juego de la percepción en sus relaciones con la memoria.

¿Qué memoria? La memoria que le interesa. En esa memoria hay dos zonas, la del inconsciente y la del preconsciente, y después del preconsciente se ve surgir una conciencia acabada que no puede ser sino articulada.

Las necesidades de su propia concepción de las cosas se manifiestan en que entre la *Verneinung*, esencialmente fugitiva, desaparecida en cuanto aparecida, y la constitución del sistema de la conciencia, e incluso ya del *ego* —lo llama *ego oficial*, y *oficial* en alemán quiere decir exactamente lo mismo que *oficial* en francés, ni siquiera está traducido en el diccionario— están las *Niederschrift*, hay tres. Tenemos ahí el testimonio de la elaboración por Freud de una primera aprehensión de lo que puede ser la memoria en su funcionamiento analítico.

Freud establece aquí referencias cronológicas, hay sistemas que se constituyen, por ejemplo, entre cero y año y medio, luego entre año y medio y cuatro, etcétera. Pero pese a que dice esto, no tenemos por qué pensar más que hace un rato que estos registros se constituyen sucesivamente.

¿Por qué los distingue y cómo se nos presentan? Se presentan en el sistema de defensa, que consiste en que no reaparecen en un registro de cosas que no nos gustan. Estamos, por tanto, en el ámbito de la economía oficial, donde no recorda-

239-47, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

mos las cosas que no nos gustan. Uno no recuerda las cosas que no le agradan. Es perfectamente normal. Llamémoslo defensa, no por ello es algo patológico. Incluso es lo que hay que hacer: olvidemos las cosas que nos desagradan, es sumamente provechoso. Una noción de defensa que no parte de este punto falsea todo el problema. Lo que da a la defensa su carácter patológico es que, en torno a la famosa regresión afectiva, se produce la regresión tópica. Cuando una defensa patológica se produce de manera incontrolada, provoca entonces repercusiones injustificables, porque lo que vale para un sistema no vale para el otro. El desorden se origina en esta confusión de mecanismos, y en base a esto hablamos de defensa patológica.

Para entender bien esto, partiremos del fenómeno que mejor se conoce, del que Freud siempre partió, el que explica la existencia del sistema *Unbewusstsein*.

El mecanismo de la regresión tópica es aquí totalmente claro a nivel del discurso logrado que es el del ego oficial. Encontramos en él una superposición de acuerdos y de coherencias entre el discurso, el significante, y el significado, que provoca las intenciones, los gemidos, la oscuridad, la confusión en que vivimos, y gracias a lo cual siempre tenemos, cuando exponemos algo, ese sentimiento de discordancia, de nunca alcanzar exactamente lo que queríamos decir. La realidad del discurso es ésta. Sabemos de todos modos que para los usos más cotidianos, el significado cuaja de manera satisfactoria en nuestro discurso. Cuando queremos esmerarnos, apuntar a la verdad, estamos en pleno desasosiego, y con razón. A ello se debe, por cierto, que en la mayoría de los casos abandonemos la partida.

Entre la significación y el significante hay realmente una relación proporcionada por la estructura del discurso. El discurso, o sea lo que entienden cuando me escuchan, y que existe —prueba de ello es que puede suceder que lo comprendan— es una cadena temporal significante. Pero a nivel de la neurosis, que permitió descubrir el ámbito del in-

consciente freudiano en tanto que registro de memoria, el fulano, en lugar de servirse de las palabras, se sirve de todo lo que está a su alcance, vacía sus bolsillos, da vuelta su pantalón, le mete sus funciones, sus inhibiciones, se mete entero adentro, se cubre la espalda con el significante, se convierte él en el significante. Su real, o su imaginario, entra en el discurso.

Si las neurosis no son esto, si esto no fue lo que Freud enseñó, yo renuncio.

En el campo problemático de los fenómenos de la *Verneinung*, se producen fenómenos que deben provenir de una caída de nivel, del paso de un registro al otro, y que curiosamente se manifiestan con el carácter de lo negado y de lo no reconocido: es postulado como no existente. Esta es una propiedad primerísima del lenguaje, porque el símbolo es en cuanto tal connotación de la presencia y la ausencia.

Esto no agota el problema de la función de la negación en el seno del lenguaje. Hay una ilusión de privación que nace del uso común de la negación. Además, todas las lenguas entrañan toda una gama de negaciones, cada una de las cuales merecería ser estudiada: la negación en francés, la negación en chino, etcétera.

Esto es lo importante. Lo que parece ser una simplificación en el discurso entraña una dinámica, que, sin embargo, nos escapa, es secreta. Es ilusorio creer que una *Verneinung* se comprueba sencillamente con el acento que le da el sujeto al decir a propósito de un sueño *No es mi padre*, todos conocen el valor de una vara, el sujeto acusa el golpe de la interpretación, y termina diciendo que es su padre, y como estamos contentos, no vamos más lejos. El sujeto dice: *No tengo ganas de decirle algo desagradable*. Se trata allí de algo completamente distinto. Lo dice gentilmente pero por una dinámica cuya inmediatez es sensible, está diciendo efectivamente algo desagradable. Como lo experimentamos despertamos al misterio que puede representar esta ilusión de privación. Piensen en lo que Kant llamó una magnitud negativa, en

su función, no sólo de privación, sino de sustracción, en su verdadera posibilidad.

El problema de la *Verneinung* permanece íntegramente irresuelto. Lo importante es percatarse de que Freud sólo pudo concebirla relacionándola con algo más primitivo. Admite formalmente en la carta 52 que la *Verneinung* primordial conlleva una primera puesta en signos, *Wahrnehmungzeichen*. Admite la existencia de ese campo que llamo del significante primordial. Todo lo que dice a continuación en esa carta sobre la dinámica de las tres grandes neuropsicosis a las que se dedica, histeria, neurosis obsesiva, paranoia, supone la existencia de ese estadio primordial que es el lugar elegido de lo que llamo para ustedes *Verwerfung*.

Para comprenderlo, remítanse a lo que señala constantemente Freud, a saber que hay que suponer siempre una organización anterior, o al menos parcial, del lenguaje, para que la memoria y la historización puedan funcionar. Los fenómenos de memoria en los que Freud se interesa son siempre fenómenos de lenguaje. En otros términos, para hacer significar cualquier cosa hay que tener ya el material significante. En el *Hombre de los lobos*, la impresión primitiva de la famosa escena primordial quedó allí durante años, sin servir para nada, ya significante empero, antes de poder decir su palabra en la historia del sujeto. El significante entonces está dado primitivamente, pero hasta tanto el sujeto no lo hace entrar en su historia no es nada; adquiere su importancia entre el año y medio y los cuatro años y medio. El deseo sexual es, en efecto, lo que sirve al hombre para historizarse, en tanto que es a este nivel donde por primera vez se introduce la ley.

Ven ahora el conjunto la economía de lo que introduce Freud con el simple esquema de esta cartita. Mil otros textos lo confirman. Uno de ustedes, al que alabé por contradecir lo que aquí se elabora, me hacía notar que el final del texto del *Fetichismo* se relaciona muy estrechamente con lo que les explico. Freud introduce allí una revisión esencial de la distinción que realizó entre neurosis y psicosis, diciendo que, en las

psicosis, la realidad es reordenada, una parte de la realidad es suprimida, y nunca es verdaderamente escotomizada. Se refiere, a fin de cuentas, lo verán por el contexto, a un agujero de lo simbólico, aún cuando en el texto alemán el término empleado es realidad.

¿No vieron cuál era el fenómeno primordial cuando presento casos concretos, personas que comienzan a nadar en la psicosis? Mostré una que creía haber recibido una indirecta de un personaje que se había vuelto el amigo y el punto de ligazón esencial de su existencia. Este personaje se retira, y el sujeto queda en una perplejidad que se vincula con un correlato de certeza, por el que se anuncia el abordaje del campo prohibido cuyo acercamiento constituye por sí mismo la entrada en la psicosis.

¿Cómo se entra en ella? ¿Cómo es llevado el sujeto, no a alienarse en el otro con minúscula, sino a volverse ese algo que, desde el interior del campo donde nada puede decirse, llama a todo lo demás al campo de todo lo que puede decirse? ¿No evoca esto lo que vemos manifestarse en el caso del presidente Schreber?: a saber, esos fenómenos de franja a nivel de la realidad, realidad que se ha vuelto significativa para el sujeto.

Su delirio, los psicóticos lo aman como se aman a sí mismos. Al decir esto, Freud, quien no ha escrito aún su artículo sobre el narcisismo, agrega que ahí yace el misterio en cuestión. Es verdad. ¿Cuál es la relación del sujeto con el significante que distingue los fenómenos mismos de la psicosis? ¿Qué hace que el sujeto se vuelque por entero en esta problemática?

Estas son las preguntas que nos formulamos este año, y espero hacerlas avanzar para ustedes antes de las vacaciones.

15 DE FEBRERO DE 1956

DEL SIGNIFICANTE Y EL SIGNIFICADO

XII

LA PREGUNTA HISTÉRICA

El mundo preverbal.
Preconsciente e inconsciente.
Signo, huella, significante.
Una histeria traumática.

Llegamos a un punto en que el análisis del texto schreberiano nos condujo a enfatizar la importancia de los fenómenos de lenguaje en la economía de la psicosis. En este sentido podemos hablar de estructuras freudianas de la psicosis.

1

¿Qué función tienen esos fenómenos de lenguaje en las psicosis?

Sería sorprendente que el psicoanálisis no aporte un nuevo modo de tratar la economía del lenguaje en las psicosis, modo que en todo difiere del abordaje tradicional, cuya referencia eran las teorías psicológicas clásicas. Nuestra referencia es otra: es nuestro esquema de la comunicación analítica.

Entre S y A, la palabra fundamental que el análisis debe revelar, tenemos la derivación del circuito imaginario, circuito que resiste a su paso. Los polos imaginarios del sujeto, *a* y *a'*,

recubren la relación llamada especular, la del estadio del espejo. El sujeto en la corporeidad y la multiplicidad de su organismo, en su fragmentación natural, que está en *a'*, toma como referencia esa unidad imaginaria que es el yo, *a*, donde se conoce y se desconoce, y que es aquello de lo que habla; a quién no sabe, puesto que tampoco sabe quién habla en él.

Esquemáticamente, lo decía yo en los tiempos arcaicos de estos seminarios, el sujeto comienza hablando de él, no les habla a ustedes; luego les habla a ustedes, más no habla de él; cuando les haya hablado de él —que habrá cambiado sensiblemente en el intervalo— a ustedes, habremos llegado al final del análisis.

Si queremos colocar al analista en este esquema de la palabra del sujeto, puede decirse que está en algún lado en A. Al menos, allí debe estar. Si entra en el emparejamiento de la resistencia, lo que precisamente le enseño a no hacer, habla entonces desde *a'*, y se verá en el sujeto. Si no está analizado, lo que cada tanto acontece, esto se produce con toda naturalidad, y aún diría que, desde cierto ángulo, el analista nunca es completamente analista, por la sencilla razón de que es hombre y que participa él también en los mecanismos imaginarios que obstaculizan el paso de la palabra. Se trata para él de no identificarse al sujeto, de estar muerto lo suficiente como para no ser presa de la relación imaginaria, en cuyo seno siempre se ve solicitado a intervenir, y permitir la progresiva migración de la imagen del sujeto hacia S, la cosa que revelar, la cosa que no tiene nombre, que no puede encontrar su nombre a menos que el circuito culmine directamente de S hacia A. Lo que el sujeto tenía que decir a través de su falso discurso encontrará paso con mayor facilidad mientras más la economía de la relación imaginaria haya sido menguada progresivamente.

Voy rápido porque no voy a volver a hacer hoy toda la teoría del diálogo analítico. Quiero simplemente indicarles que la palabra —escúchenla con el acento que implica: palabra clave, solución de un enigma, función problemática— se sitúa

en el Otro, por cuyo intermedio toda palabra plena se realiza, ese *tú eres* en que el sujeto se sitúa y se reconoce.

Pues bien, analizando la estructura del delirio de Schreber en el momento en que se estabilizó en un sistema que vincula el yo del sujeto a ese otro imaginario, ese extraño Dios que nada comprende, que no responde, que engaña al sujeto, supimos reconocer que hay, en la psicosis, exclusión del Otro donde el ser se realiza en la palabra que confiesa.

Los fenómenos en juego en la alucinación verbal, manifiestan en su estructura misma la relación de eco interior en que está el sujeto respecto a su propio discurso. Llegan a volverse más y más insensatos, como se expresa Schreber, vaciados de sentido, puramente verbales, machacaderas, estribillos sin objeto. ¿Qué es pues esta relación especial con la palabra? ¿Qué falta para que el sujeto llegue a verse obligado a construir todo ese mundo imaginario? ¿Para que padezca en su interior este automatismo de la función del discurso? El discurso no sólo lo invade y lo parasita sino que él está suspendido de su presencia.

Que el sujeto en la psicosis sólo pueda reconstituirse en lo que denominaré la alusión imaginaria, se los mostré *in vivo* en una presentación de enfermos. A ese punto preciso llegamos. El problema que debemos indagar es la constitución del sujeto en la alusión imaginaria.

Hasta el presente, los psicoanalistas se han contentado con ella. La alusión imaginaria parecía muy significativa. Volvían a encontrar en ella todo el material, todos los elementos del inconsciente. Al parecer, nunca se preguntaron qué significaba, desde el punto de vista económico, el hecho de que esta alusión no tuviese en sí misma poder resolutivo alguno. A pesar de todo se percataron de ello, cual si fuese un misterio, esforzándose por borrar con el andar del tiempo las diferencias radicales de esta estructura respecto a la estructura de las neurosis.

En Estrasburgo me hicieron las mismas preguntas que en Viena. Personas que parecían bastante sensibles a ciertas

perspectivas que yo abría terminaban diciéndome —*¿Cómo opera usted en las psicosis?*— como si, ante un auditorio tan poco preparado como ése, acentuar el abc de la técnica no fuese ya trabajo suficiente.

Respondí: *La pregunta es un poco apresurada. Habrá que intentar buscar algunos hitos antes de hablar de técnica, incluso de receta psicoterapéutica.* Seguían insistiendo —*¿De todos modos, no puede no hacerse nada por ellos*— *Pero sí, ciertamente. Para hablar de eso esperemos hasta haber precisado algunas cosas.*

Para ahora dar otro paso, debemos, como ocurre a menudo, dar un paso atrás, y retomar el carácter fascinante que presentan los fenómenos de lenguaje en la psicosis, carácter cuya índole puede reforzar lo que acabo de llamar un malentendido.

Según oigo decir, yo sostengo que el sujeto articula verbalmente todo lo que tiene que comunicarnos, y así yo negaría la existencia, a la cual tienen en mucha estima, de lo preverbal.

Esta posición extrema no deja de provocar en quienes la comparten abjuraciones asaz vivaces, que se manifiestan mediante dos actitudes: la mano en el corazón por lo que llamaremos una atestación auténtica mediante un desplazamiento hacia arriba, y la *inclinación de cabeza*, la cual se supone debe pesar en el platillo de la balanza, que según el criterio de mi interpolador yo descargo demasiado.

2

También me suelen decir: *Por suerte usted no está sólo en la Sociedad de psicoanálisis. Existe también una mujer genial, Françoise Dolto, quien muestra la función esencial de la imagen del cuerpo, y aclara el modo en que el sujeto se apo-*

ya en ella en sus relaciones con el mundo. Nos contenta mucho volver a encontrar ahí una relación sustancial con la que sin duda se entreteje la relación del lenguaje, pero que es infinitamente más concreta.

No critico en lo más mínimo lo que enseña Françoise Dolto. Ella hace un excelente uso de su técnica y de su extraordinaria aprehensión de la sensibilidad imaginaria del sujeto. Habla de todo eso y también enseña a quienes la escuchan, a hablar de ello. Pero hacer este comentario no resuelve el asunto.

No me sorprende que aún quede por disipar cierto malentendido entre las personas que creen seguirme. No piensen que expreso así una decepción, hacerlo sería estar en desacuerdo conmigo mismo puesto que les enseño que el malentendido es el fundamento mismo del discurso interhumano.

Pero no es ésta la sola razón por la que no me sorprende que mi discurso suscite cierto margen de malentendido. Sino que además, si se ha de ser coherente con las propias nociones en la práctica, si todo discurso válido debe ser juzgado precisamente en base a los principios mismos que produce, diría que, con expresa intención aunque no absolutamente deliberada, desarrollo de manera tal este discurso que les ofrezco la oportunidad de no comprenderlo cabalmente. Este margen permite que ustedes mismos digan que creen seguirme, vale decir que permanecen en una posición problemática, que siempre deja la puerta abierta a una progresiva rectificación.

En otras palabras, si me las arreglara para ser fácilmente comprendido, es decir, para que tuviesen cabalmente la certeza de que están al tanto, pues bien, según mis propias premisas en lo tocante al discurso interhumano, el malentendido sería irremediable. Al contrario, dada la manera en que creo tener que abordar los problemas, tienen siempre abierta la posibilidad de una revisión de lo dicho, sobre todo porque el hecho de que no hayan estado al tanto antes es de mi entera responsabilidad: pueden cargarlo a mi cuenta.

En base a esto me permito retomar hoy un punto esencial.

No digo que lo comunicado en la relación analítica pase por el discurso del sujeto. No tengo por qué distinguir en absoluto, en el fenómeno mismo de la comunicación analítica, el dominio de la comunicación verbal del de la comunicación preverbal. Es indudable que la comunicación pre o incluso extra-verbal es permanente en el análisis, pero se trata de ver qué constituye el campo propiamente analítico.

Lo que constituye el campo analítico es idéntico a lo que constituye el fenómeno analítico, a saber, el síntoma. Y también gran número de otros fenómenos llamados normales o sub-normales, cuyo sentido no había sido elucidado hasta el análisis, y que se extienden mucho más allá del discurso y de la palabra, puesto que son cosas que le ocurren al sujeto en su vida cotidiana. Vienen luego los lapsus, trastornos de la memoria, sueños, sumémosle la agudeza, la cual tiene un valor esencial en el descubrimiento freudiano puesto que permite palpar la perfecta coherencia que tenía en la obra de Freud la relación del fenómeno analítico con el lenguaje.

Comencemos diciendo qué no es el fenómeno analítico.

El análisis arrojó grandes luces sobre lo preverbal. En la doctrina psicoanalítica está vinculado esencialmente al preconsciente. Es la suma de impresiones, internas o externas, de informaciones que el sujeto recibe del mundo en que vive, de las relaciones naturales que tiene con éste, siempre y cuando existan en el hombre relaciones que sean cabalmente naturales, pero por más pervertidas que ellas estén, sí existen. Todo lo perteneciente al orden preverbal participa así de lo que podemos denominar una *Gestalt* intramundana. En su seno, el sujeto es la muñeca infantil que fue, es objeto excremencial, es cloaca, es ventosa. El análisis nos impulsó a explorar ese mundo imaginario, que participa de una especie de poesía bárbara, como nos lo hicieron sentir primero ciertas obras poéticas, y no el análisis.

Estamos ahí en el tornasol innumerable de la gran significación afectiva. Para expresarlo las palabras acuden en abundancia al sujeto, están a su disposición, tan accesibles y tan

inagotables en sus combinaciones como la naturaleza a la que responden. Es el mundo del niño, donde ustedes se sienten cómodos, sobre todo porque se han familiarizado con sus fantasmas: lo de arriba vale por lo de abajo, el revés por el derecho, etcétera. La ley de este mundo es la equivalencia universal, y por eso mismo no lo sentimos suficientemente seguro como para fijar en él las estructuras.

Este discurso de la significación afectiva alcanza de entrada las fuentes de la fabulación, mientras que el discurso de la reivindicación pasional, por ejemplo, es a su lado pobre y chocheante, en él ya está presente el tropiezo de la razón. El sostén preverbal de la comunicación imaginaria se expresa, con toda naturalidad, en discurso. Nos encontramos aquí en un ámbito familiar, explorado desde siempre tanto por la deducción empírica como por la deducción categórica *a priori*. La fuente y el reservorio de ese preconsciente, de lo que llamamos imaginario, es bastante conocida, ya fue abordada felizmente por la tradición filosófica, y puede decirse que las ideas-esquemas de Kant se sitúan en el umbral de ese dominio …allí al menos es donde encuentran sus credenciales más brillantes.

Evidentemente, la teoría clásica de la imagen y la imaginación es de una insuficiencia sorprendente. A fin de cuentas, este dominio es insondable. Hemos hecho notables progresos en su fenomenología, pero estamos lejos de dominarlo. Si el análisis permitió revelar el problema de la imagen en su valor formativo, que se confunde con el problema de los orígenes, incluso de la esencia de la vida, de quienes ciertamente podemos esperar progresos es de los biólogos y los etólogos. El inventario analítico permite mostrar determinados rasgos económicos esenciales de la función imaginaria, mas no por ello está agotado el problema.

Nunca dije, entonces, que ese mundo preconsciente, siempre dispuesto a surgir en la conciencia, a disposición del sujeto —salvo contraorden— tuviese en sí mismo estructura de lenguaje. Digo, porque es evidente, que se inscribe en él, que

se vuelve a fundir en él. Guarda, empero, sus propias vías, sus comunicaciones particulares. El análisis no aportó su descubrimiento esencial a ese nivel.

Resulta sorprendente ver como el énfasis que se da a la relación de objeto en análisis se pone a cuenta de una exclusiva preponderancia del mundo de la relación imaginaria, elidiéndose así, el campo del descubrimiento analítico propiamente dicho. Puede rastrearse la progresiva dominación de esta perspectiva leyendo lo que, desde hace algún tiempo, escribe el susodicho Kris. Enfatiza, en lo tocante a la economía de los progresos del análisis, lo que llama —ya que leyó a Freud— los procesos mentales preconscientes, y el carácter fecundo de la regresión del yo, lo que equivale a ubicar por entero en el plano imaginario las vías de acceso al inconsciente. Si seguimos a Freud, por el contrario, resulta claro que ninguna exploración del preconsciente, por profunda, por exhaustiva que sea, nos llevará jamás a un fenómeno inconsciente en cuanto tal. La prevalencia desmedida de la psicología del ego en la nueva escuela americana induce un espejismo que se asemeja al de un matemático, que suponemos ideal, quien, habiéndose percatado de la existencia de las magnitudes negativas, se pusiese a dividir indefinidamente una magnitud positiva, esperando al cabo superar la línea del cero, y entrar en el dominio soñado.

Error tanto más grosero, por cuanto no hay cosa sobre la que Freud insistiese más que sobre la diferencia radical entre inconsciente y preconsciente. Creen, empero, que por más que diga que hay barrera, ésta, al igual que cuando en un granero ponemos una separación, terminará dejando pasar a las ratas. La creencia fundamental que parece regir actualmente la práctica analítica es que algo comunica a neurosis y psicosis, preconsciente e inconsciente. Hay que empujar, roer y se logrará perforar la pared.

Llevados por esta idea, los autores un tanto coherentes realizan agregados teóricos francamente sorprendentes, como la noción de esfera no conflictiva, como suele decirse, noción

exorbitante, no regresiva sino transgresiva. Ni siquiera en la psicología más neo-espiritualista de las facultades del alma, se escuchó nunca nada igual. Nunca nadie pensó hacer de la voluntad una instancia que se situase en un imperio no conflictivo. Claramente vemos qué los conduce a ello. Para ellos el yo es el marco prevalente de los fenómenos, todo pasa por el yo, la regresión del yo es la única vía de acceso al inconsciente. ¿Dónde situar, entonces, el elemento mediador indispensable para concebir la acción del tratamiento analítico? A no ser en esa especie de yo, verdaderamente ideal, en el peor sentido de la palabra, que es la esfera no-conflictiva, que se transforma así en el lugar mítico de las entificaciones más increíblemente reactivas.

¿Qué es el inconsciente en relación al preconsciente tal como acabamos de situarlo?

Si digo que todo lo que pertenece a la comunicación analítica tiene estructura de lenguaje, esto no quiere decir que el inconsciente se exprese en el discurso. La *Traumdeutung*, la *Psicopatología de la vida cotidiana* y el *Chiste* lo transparentan. Es imposible explicar nada en los rodeos de Freud si no es porque el fenómeno analítico en cuanto tal, cualquiera sea, tiene no que ser un lenguaje en el sentido de un discurso —nunca dije que era un discurso— sino que tiene que estar estructurado como un lenguaje. Este es el sentido en que podemos decir que es una variedad fenoménica, y la más reveladora, de las relaciones del hombre con el ámbito del lenguaje. Todo fenómeno analítico, todo fenómeno que participa del campo analítico, del descubrimiento analítico, de aquello con que tenemos que vérnosla en el síntoma y en la neurosis, está estructurado como un lenguaje.

Quiere decir que es un fenómeno que siempre presenta la duplicidad esencial del significante y del significado. Quiere decir que el significante tiene en él su coherencia y su carácter propios, que lo distinguen de cualquier otra especie de signo. Vamos a seguirle la huella en el dominio del preconsciente imaginario.

Partamos del signo biológico. Hay en la estructura misma, en la morfología de los animales, algo que tiene ese valor cautivante gracias al cual el que es el receptor, el que ve el rojo del petirrojo, por ejemplo, y quien está hecho para recibirlo, entra en una serie de comportamientos, en un comportamiento de ahí en más unitario que vincula al portador de ese signo con quien lo percibe. Esto da una idea precisa de lo que puede llamarse la significación natural. Sin investigar más cómo se elabora esto en el hombre, es claro que podemos llegar mediante una serie de transiciones a una depuración, a una neutralización del signo natural.

Veamos ahora la huella, el paso sobre la arena, signo que no engaña a Robinson. Aquí el signo se separa de su objeto. La huella, en lo que tiene de negativo, lleva el signo natural a un límite en que éste es evanescente. La distinción entre el signo y el objeto es aquí muy clara puesto que la huella es precisamente lo que deja el objeto que se fue a otra parte. Objetivamente, no se necesita sujeto alguno que reconozca el signo para que esté, la huella existe aún cuando no haya nadie para mirarla.

¿A partir de qué momento pasamos al orden del significante? El significante puede extenderse a muchos elementos del dominio del signo. Sin embargo, el significante es un signo que no remite a un objeto, ni siquiera en estado de huella, aunque la huella anuncia de todos modos su carácter esencial. Es, también, signo de una ausencia. Pero en tanto forma parte del lenguaje, el significante es un signo que remite a otro signo, está estructurado como tal para significar la ausencia de otro signo, en otras palabras, para oponerse a él en un par.

Les hablé del día y de la noche. El día y la noche no son algo que pueda definirse a partir de la experiencia. La experiencia sólo puede indicar una serie de modulaciones, de transformaciones, incluso una pulsación, una alternancia de luz y oscuridad, con todas sus transiciones. El lenguaje comienza con la oposición: el día y la noche. A partir del momento en que existe el día como significante, ese día está en-

tregado a todas las vicisitudes de un juego a través del que llegará a significar cosas muy diversas.

Este carácter del significante marca de modo esencial todo lo que es del orden del inconsciente. La obra de Freud con su enorme armazón filológico jugando hasta la intimidad misma de los fenómenos, es absolutamente impensable si no se coloca en primer plano la dominancia del significante en los fenómenos analíticos.

Esta recapitulación debe hacernos avanzar un poco más.

3

Les hablé del Otro de la palabra, en tanto el sujeto se reconoce en él y en él se hace reconocer. Ese es en una neurosis el elemento determinante, y no la perturbación de tal o cual relación oral, anal o inclusive genital. Sabemos demasiado bien lo incómodo que es el manejo de la relación homosexual, ya que ponemos en evidencia su permanencia en sujetos cuya diversidad en el plano de las relaciones instintivas es muy grande. Se trata de una pregunta que se le plantea al sujeto en el plano del significante, en el plano del *to be or not to be*, en el plano de su ser.

Quiero ilustrárselos mediante un ejemplo, una vieja observación de histeria traumática, sin huella alguna de elementos alucinatorios.

Si la elegí es porque pone en su juego en primer plano ese fantasma de embarazo y procreación que es dominante en la historia del presidente Schreber, ya que su delirio culmina del siguiente modo: una nueva humanidad de espíritu schreberiano deberá ser engendrada por él.

Esta observación es de Joseph Hasler, un psicólogo de la escuela de Budapest, fue recogida al final de la guerra del 14-18, y relata la historia de un tipo que es guarda de tranvías du-

rante la revolución húngara.

Tiene treinta y tres años, es protestante húngaro: austeridad, solidez, tradición campesina. Dejó su familia al final de la adolescencia para ir a la ciudad. Su vida profesional está marcada por cambios no carentes de significación: primero es panadero, luego trabaja en un laboratorio químico y, por fin, es guarda de tranvía. Hace sonar el timbre y marca los boletos, pero estuvo también al volante.

Un día, baja de su vehículo, tropieza, cae al suelo, es arrastrado o algo así. Tiene un chichón, le duele un poco el lado izquierdo. Lo llevan al hospital donde no le encuentran nada. Le hacen una sutura en el cuero cabelludo para cerrar la herida. Todo transcurre bien. Sale luego de haber sido examinado de punta a punta. Se le hicieron muchas radiografías, están seguros de que no tiene nada. El mismo colabora bastante.

Luego, progresivamente, tiene crisis que se caracterizan por la aparición de un dolor a la altura de la primera costilla, dolor que se difunde a partir de ese punto y que le crea al sujeto un estado creciente de malestar. Se echa, se acuesta sobre el lado izquierdo, toma una almohada que lo bloquea. Las cosas persisten y se agravan con el tiempo. Las crisis siguen durante varios días, reaparecen con regularidad. Avanzan cada vez más, hasta llegar a producir pérdidas de conocimiento en el sujeto.

Lo examinan nuevamente de punta a punta. No encuentran absolutamente nada. Se piensa en una histeria traumática y lo envían a nuestro autor, quien lo analiza.

El hombre forma parte de la primera generación analítica, ve los fenómenos con mucha frescura, los explora de arriba a abajo. No obstante, esta observación es de 1921, y participa ya de esa especie de sistematización que comienza a afectar correlativamente, según parece, la observación y la práctica, y que producirá ese viraje del que nacerá el vuelco que enfatizara el análisis de las resistencias. Hasler ya está muy impresionado por la nueva psicología del *ego*. En cambio, conoce bien

las cosas más antiguas, los primeros análisis de Freud sobre el carácter anal, tiene presente la idea de que los elementos económicos de la libido pueden jugar un papel decisivo en la formación yo. Se siente que se interesa mucho por el yo del sujeto, por su estilo de comportamiento, por las cosas que traducen en él los elementos regresivos, en tanto se inscriben no sólo en los síntomas sino también en la estructura.

Indica con suma pertinencia las curiosas actitudes del sujeto. Después de la primera sesión, el sujeto bruscamente se sienta en el diván y se pone a mirarlo con los ojos como platos, boquiabierto, cual si descubriese un monstruo inesperado y enigmático. En otras ocasiones, el sujeto presenta manifestaciones asaz sorprendentes de transferencia. Una vez, en particular, el sujeto se endereza repentinamente, para caer en sentido contrario, la nariz contra el diván, ofreciendo al analista sus piernas colgantes en un cuadro cuya significación general no escapa al analista.

Este sujeto está bastante bien adaptado. Tiene con sus camaradas una relación de sindicalista militante, algo líder, y se interesa mucho en lo que lo vincula socialmente con ellos. Goza de un prestigio indudable. Nuestro autor señala el modo peculiar en que se ejerce su autodidactismo, todos sus papeles están bien ordenados. Ven ustedes que Hasler intenta encontrar los rasgos de un carácter anal, y progresa. Pero la interpretación que termina dándole al sujeto sobre sus tendencias homosexualizantes ni le va ni le viene a este, nada se mueve. Existe ahí el mismo tope que encontraba Freud con el hombre de los lobos años antes, y cuya clave completa no nos da en su caso, pues su investigación tenía entonces otro objeto.

Examinemos esta observación más de cerca. El desencadenamiento de la neurosis en su aspecto sintomático, aspecto que hizo necesaria la intervención del analista, supone sin duda un trauma, el cual debió despertar algo. En la infancia del sujeto encontramos traumas a montones. Era pequeñito, comenzaba a arrastrarse por el suelo, su madre le pisó el

pulgar. Hasler no deja de señalar que en ese momento algo decisivo debió producirse, ya que, según la tradición familiar, después de este incidente empezó a chuparse el dedo. Como ven — castración — regresión. Hay otros. Pero hay un pequeño inconveniente, a medida que se va presentando él material se observa que lo decisivo en la descompensación de la neurosis no fue el accidente, sino los exámenes radiológicos.

El analista no percibe todo el alcance de lo que nos aporta, y si tiene una idea preconcebida, va en sentido contrario. El sujeto desencadena sus crisis durante los exámenes que lo someten a la acción de misteriosos instrumentos. Y estas crisis, su sentido, su modo, su periodicidad, su estilo, se presentan muy evidentemente como vinculadas con el fantasma de un embarazo.

La manifestación sintomática del sujeto está dominada por elementos relacionales que colorean sus relaciones con los objetos, de modo imaginario. Se puede reconocer en ellas la relación anal, u homosexual, o esto o lo otro, pero estos elementos mismos están incluidos en la pregunta que hace: *¿Soy o no capaz de procrear?* Esta pregunta se sitúa evidentemente a nivel del Otro, en tanto la integración de la sexualidad está ligada al reconocimiento simbólico.

Si el reconocimiento de la posición sexual del sujeto no está ligada al aparato simbólico, el análisis, el freudismo, pueden tranquilamente desaparecer, no quieren decir nada. El sujeto encuentra su lugar en un aparato simbólico preformado que instaura la ley en la sexualidad. Y esta ley sólo le permite al sujeto realizar su sexualidad en el plano simbólico. El Edipo quiere decir esto, y si el análisis no lo supiese no habría descubierto nada.

Lo que está en juego en nuestro sujeto es la pregunta *¿Qué soy? ¿soy?*, es una relación de ser, un significante fundamental. En la medida en que esta pregunta en tanto simbólica fue despertada, y no reactivada en tanto imaginaria, se desencadenó la descompensación de su neurosis y se organizaron sus síntomas. Cualesquiera sean sus cualidades, su naturaleza, el

material del que han sido tomados prestados, estos cobran valor de formulación, de reformulación, de insistencia inclusive de esa pregunta.

Esta clave no se basta a sí misma. Se confirma a partir de elementos de su vida pasada que conservan para el sujeto todo su relieve. Pudo observar un día, escondido, una mujer de la vecindad de sus padres que emitía gemidos sin fin. La sorprendió en contorsiones, las piernas levantadas, y supo de que se trataba, sobre todo que al no culminar el parto, debió intervenir el médico, y vio en un corredor llevar al niño en pedazos, que fue todo cuanto se pudo sacar.

Más aún, el carácter feminizado del discurso del sujeto se percibe tan de inmediato que, cuando el analista informa al sujeto los primeros elementos, obtiene de él el siguiente comentario: el médico que lo examinó le dijo a su mujer: *—No llego a darme cuenta de lo que tiene. Me parece que si fuese una mujer lo comprendería mejor.* Percibió el lado significativo, pero no percibió —por la sencilla razón de que carecía del aparato analítico, que sólo puede concebirse en el registro de las estructuraciones de lenguaje—, que todo esto no era sino un material, indudablemente favorable, que utiliza el sujeto para expresar su pregunta. Podría asimismo usar cualquier otro, para expresar lo que está más allá de toda relación, actual o inactual, un *¿Quién soy? ¿un hombre o una mujer?* y *¿Soy capaz de engendrar?*

Toda la vida del sujeto se reordena en su perspectiva cuando se tiene esta clave. Se habla, por ejemplo, de sus preocupaciones anales. ¿Pero en torno a qué gira su interés por sus excrementos? En torno a saber si puede haber en los excrementos carozos de frutas capaces todavía de crecer una vez plantados.

El sujeto tiene una gran ambición, dedicarse a la cría de gallinas y muy especialmente al comercio de huevos. Se interesa en todo tipo de cuestiones de botánica centradas en torno a la germinación. Puede incluso decirse que toda una serie de accidentes que le ocurrieron en su profesión de conductor de

tranvías están ligados a la fragmentación del niño de la que fue testigo. Este no es el origen último de la pregunta del sujeto, pero es particularmente expresivo.

Terminemos por donde empezamos, el último accidente. Cae del tranvía que se ha vuelto para él un aparato significativo, cae, se para a sí mismo. El tema único del fantasma de embarazo domina, pero ¿en tanto qué? En tanto que significante —el contexto lo muestra— de la pregunta de su integración a la función viril, a la función de padre. Puede señalarse que se las arregló para casarse con una mujer que ya tenía un hijo, y con la cual sólo pudo tener relaciones insuficientes.

El carácter problemático de su identificación simbólica sostiene toda comprensión posible de la observación. Todo lo dicho, todo lo expresado, todo lo gestualizado, todo lo manifestado, sólo cobra su sentido en función de la respuesta que ha de formularse sobre esa relación fundamentalmente simbólica: *¿Soy hombre o mujer?*

Cuando expongo así las cosas, no pueden ustedes dejar de compararlas con lo que subrayé en el caso de Dora. Dora culmina en efecto en una pregunta fundamental acerca del tema de su sexo. No sobre qué sexo tiene sino: *¿Qué es ser una mujer?* Los dos sueños de Dora son, al respecto, absolutamente transparentes, no se habla de otra cosa: *¿Qué es ser una mujer?* y específicamente: *¿Qué es un órgano femenino?* Observen que nos encontramos aquí ante algo singular: la mujer se pregunta que es ser una mujer; del mismo modo el sujeto masculino se pregunta qué es ser una mujer.

Retomaremos la vez próxima a partir de este punto. Destacaremos la disimetría que Freud siempre subrayó en el complejo de Edipo, que confirma la distinción de lo simbólico y lo imaginario que retomé hoy.

Para la mujer la realización de su sexo no se hace en el complejo de Edipo en forma simétrica a la del hombre, por identificación a la madre, sino al contrario, por identificación al objeto paterno, lo cual le asigna un rodeo adicional. Freud nunca dio marcha atrás respecto a esta concepción, por más

que se haya hecho después, las mujeres especialmente, para reestablecer la simetría. Sin embargo, la desventaja en que se encuentra la mujer en cuanto al acceso a la identidad de su propio sexo, en cuanto a su sexualización como tal, se convierte en la histeria en una ventaja, gracias a su identificación imaginaria al padre, que le es perfectamente accesible, debido especialmente a su lugar en la composición del Edipo.

Para el hombre, en cambio, el camino será más complejo.

14 de marzo de 1956

XIII

LA PREGUNTA HISTÉRICA (II): «¿QUÉ ES UNA MUJER?»

Dora y el órgano femenino.
La disimetría significante.
Lo simbólico y la procreación.
Freud y el significante.

¿Cuál es el sentido de mi conferencia de anoche sobre la formación del analista? Que lo esencial consiste en distinguir cuidadosamente el simbolismo propiamente dicho, o sea el simbolismo en tanto estructurado en el lenguaje, en el cual nos entendemos aquí, y el simbolismo natural. Resumí esto en una fórmula: *leer en la borra del café no es leer en los jeroglíficos.*

Tal cual era ese auditorio, había que darle un poco de vida a la diferencia del significante y el significado. Di ejemplos, algunos humorísticos, hice el esquema y pase a las aplicaciones. Recordé que la práctica fascina la atención de los analistas sobre las formas imaginarias, tan seductoras, sobre la significación imaginaria del mundo subjetivo, cuando el asunto está en saber —esto es lo que interesó a Freud— qué organiza ese mundo y permite desplazarlo. Indiqué que la dinámica de los fenómenos del campo analítico está vinculada a la duplicidad que resulta de la distinción del significante y del significado.

No por azar fue un junguiano quien allí introdujo el térmi-

no símbolo. En el fondo del mito junguiano existe el símbolo concebido como una flor que asciende del fondo, un florecimiento de lo que está en el fondo del hombre en tanto típico. El problema es saber si el símbolo es esto, o si en cambio es algo que envuelve y forma lo que mi interlocutor llamaba bellamente la creación.

La segunda parte de mi conferencia se refería al resultado del olvido en el análisis de la estructuración significante-significado. Allí no tuve más remedio que indicar en qué la teoría del ego actualmente promovida en los círculos neoyorquinos cambia por completo la perspectiva desde donde deben abordarse los fenómenos analíticos y participa de la misma obliteración. En efecto, esta culmina en la colocación en primer plano de la relación yo a yo. La simple inspección de los artículos de Freud entre 1922 y 1924 muestra que el yo nada tiene que ver con el uso analítico que de él se hace actualmente.

1

Si lo que llaman el reforzamiento del yo existe, no puede ser otra cosa que la acentuación de la relación fantasmática siempre correlativa del yo, y más especialmente en el neurótico de estructura típica. En lo que le concierne, el reforzamiento del yo va en sentido exactamente opuesto al de la disolución, no sólo de los síntomas —que están, hablando estrictamente, en su significancia, pero que pueden dado el caso ser movilizados— sino de la estructura misma.

¿Cuál es el sentido de lo que introdujo Freud con su nueva tópica cuando acentuó el carácter imaginario de la función del yo? Precisamente la estructura de la neurosis.

Freud coloca al yo en relación con el carácter fantasmático del objeto. Cuando escribe que el yo tiene el privilegio del

ejercicio de la prueba de la realidad, que es él quien da fe de la realidad para el sujeto, el contexto está fuera de dudas, el yo está ahí como un espejismo, lo que Freud llamó el ideal del yo. Su función no es de objetividad, sino de ilusión, es fundamentalmente narcisista, y el sujeto da acento de realidad a cualquier cosa a partir de ella.

De esta tópica se desprende cuál es, en las neurosis típicas, el lugar del yo. El yo en su estructuración imaginaria es como uno de sus elementos para el sujeto. Así como Aristóteles formulaba que no hay que decir ni *el hombre piensa, ni el alma piensa, sino el hombre piensa con su alma*, diríamos que el neurótico hace su pregunta neurótica, su pregunta secreta y amordazada, con su yo.

La tópica freudiana del yo muestra cómo una o un histérico, cómo un obsesivo, usa de su yo para hacer la pregunta, es decir, precisamente para no hacerla. La estructura de una neurosis es esencialmente una pregunta, y por eso mismo fue para nosotros durante largo tiempo una pura y simple pregunta. El neurótico está en una posición de simetría, es la pregunta que nos hacemos, y es justamente porque ella nos involucra tanto como a él, que nos repugna fuertemente formularla con mayor precisión.

Lo ilustra la manera en que desde siempre les hablo de la histeria, a la que Freud da el esclarecimiento más eminente en el caso de Dora.

¿Quién es Dora? Alguien capturado en un estado sintomático muy claro, con la salvedad de que Freud, según su propia confesión, se equivoca respecto al objeto de deseo de Dora, en la medida en que él mismo está demasiado centrado en la cuestión del objeto, es decir en que no hace intervenir la intrínseca duplicidad subjetiva implicada. Se pregunta qué desea Dora, antes de preguntarse quién desea en Dora. Freud termina percatándose de que, en ese ballet de a cuatro —Dora, su padre, el señor y la señora K.— es la señora K. el objeto que verdaderamente interesa a Dora, en tanto que ella misma está identificada al señor K. La cuestión de saber dónde está el yo

de Dora está así resuelta: el yo de Dora es el señor K. La función que cumple en el esquema del estadio del espejo la imagen especular, en la que el sujeto ubica su sentido para reconocerse, donde por vez primera sitúa su yo, ese punto externo de identificación imaginaria, Dora lo coloca en el señor K. En tanto ella es el señor K. todos sus síntomas cobran su sentido definitivo.

La afonía de Dora se produce durante las ausencias del señor K., y Freud lo explica de un modo bastante bonito: ella ya no necesita hablar si él no está, sólo queda escribir. Esto de todos modos nos deja algo pensativos. Si ella se calla así, se debe de hecho a que el modo de objetivación no está puesto en ningún otro lado. La afonía aparece porque Dora es dejada directamente en presencia de la señora K. Todo lo que pudo escuchar acerca de las relaciones de ésta con su padre gira en torno a la *fellatio*, y esto es algo infinitamente más significativo para comprender la intervención de los síntomas orales.

La identificación de Dora con el señor K. es lo que sostiene esta situación hasta el momento de la descompensación neurótica. Si se queja de esa situación, eso también forma parte de la situación, ya que se queja en tanto identificada al señor K.

¿Qué dice Dora mediante su neurosis? ¿Qué dice la histérica-mujer? Su pregunta es la siguiente: *¿Qué es ser una mujer?*

Por ahí nos adentramos más aún en la dialéctica de lo imaginario y lo simbólico en el complejo de Edipo.

En efecto, la aprehensión freudiana de los fenómenos se caracteriza porque muestra siempre los planos de estructura del síntoma a pesar del entusiasmo de los psicoanalistas por los fenómenos imaginarios removidos en la experiencia analítica.

A propósito del complejo de Edipo, las buenas voluntades no dejaron de subrayar analogías y simetrías en el camino que tienen que seguir el varón y la hembra, y el propio Freud indicó muchos rasgos comunes. Nunca dejó de insistir, empero,

en la disimetría fundamental del Edipo en ambos sexos.

¿A qué se debe esa disimetría? A la relación de amor primaria con la madre, me dirán, pero Freud estaba aún lejos de haber llegado a eso en la época en que comenzaba a ordenar los hechos que constataba en la experiencia. Evoca, entre otros, el elemento anatómico, que hace que para la mujer los dos sexos sean idénticos. ¿Pero es ésta sin más la razón de la disimetría?

Los estudios de detalle que Freud hace sobre este tema son muy densos. Nombraré algunos: *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, *El sepultamiento del complejo de Edipo*, *Sobre la sexualidad femenina*. ¿Qué hacen surgir? Tan sólo que la razón de la disimetría se sitúa esencialmente a nivel simbólico, que se debe al significante.

Hablando estrictamente no hay, diremos, simbolización del sexo de la mujer en cuanto tal. En todos los casos, la simbolización no es la misma, no tiene la misma fuente, el mismo modo de acceso que la simbolización del sexo del hombre. Y esto, porque lo imaginario sólo proporciona una ausencia donde en otro lado hay un símbolo muy prevalente.

Es la prevalencia de la *Gestalt* fálica la que, en la realización del complejo edípico, fuerza a la mujer a tomar el rodeo de la identificación al padre, y a seguir por ende durante un tiempo los mismos caminos que el varón. El acceso de la mujer al complejo edípico, su identificación imaginaria, se hace pasando por el padre, exactamente al igual que el varón, debido a la prevalencia de la forma imaginaria del falo, pero en tanto que a su vez ésta está tomada como el elemento simbólico central del Edipo.

Si tanto para la hembra como para el varón el complejo de castración adquiere un valor-pivote en la realización del Edipo, es muy precisamente en función del padre, porque el falo es un símbolo que no tiene correspondiente ni equivalente. Lo que está en juego es una disimetría en el significante. Esta disimetría significante determina las vías por donde pasará el

complejo de Edipo. Ambas vías llevan por el mismo sendero: el sendero de la castración.

La experiencia del Edipo testimonia la predominancia del significante en las vías de acceso de la realización subjetiva, ya que la asunción por la niña de su situación no sería en modo alguno impensable en el plano imaginario. Están allí presentes todos los elementos para que la niña tenga de la posición femenina una experiencia que sea directa, y simétrica de la realización de la posición masculina. No habría obstáculo alguno si esta realización tuviera que cumplirse en el orden de la experiencia vivida, de la simpatía del *ego*, de las sensaciones. La experiencia muestra, empero, una diferencia llamativa: uno de los sexos necesita tomar como base de identificación la imagen del otro sexo. Que las cosas sean así no puede considerarse como una mera extravagancia de la naturaleza. El hecho sólo puede interpretarse en la perspectiva en que el ordenamiento simbólico todo lo regula.

Donde no hay material simbólico, hay obstáculo, defecto para la realización de la identificación esencial para la realización de la sexualidad del sujeto. Este defecto proviene de hecho de que, en un punto, lo simbólico carece de material, pues necesita uno. El sexo femenino tiene un carácter de ausencia, de vacío, de agujero, que hace que se presente como menos deseable que el sexo masculino en lo que éste tiene de provocador, y que una disimetría esencial aparezca. Si debiese captarse todo en el orden de una dialéctica de las pulsiones, no se vería el por qué de semejante rodeo, por qué una anomalía semejante sería necesaria.

Este señalamiento dista mucho de ser suficiente en lo tocante a la pregunta en juego, a saber la función del yo en los histéricos masculinos y femeninos. La pregunta no está vinculada simplemente al material, a la tienda de accesorios del significante, sino a la relación del sujeto con el significante en su conjunto, con aquello a lo cual el significante puede responder.

Si ayer hablé de seres de lenguaje, era para impactar a mi

auditorio. Los seres de lenguaje no son seres organizados, pero que sean seres, que impriman sus formas en el hombre, es indudable. Mi comparación con los fósiles estaba, hasta cierto punto, totalmente indicada. Pero de todos modos carecen de una existencia sustancial en sí.

2

Consideremos las paradojas resultantes de determinados entrecruzamientos funcionales entre los dos planos de lo simbólico y lo imaginario.

Parecería, por una parte, que lo simbólico es lo que nos brinda todo el sistema del mundo. Porque el hombre tiene palabras conoce cosas. El número de cosas que conoce corresponde al número de cosas que puede nombrar. No hay dudas al respecto. Por otra parte, tampoco hay dudas acerca de que la relación imaginaria está ligada a la etología, a la psicología animal. La relación sexual implica la captura por la imagen del otro. En otras palabras, uno de los dominios se presenta abierto a la neutralidad del orden del conocimiento humano, el otro parece ser el dominio mismo de la erotización del objeto. Esto es lo que se manifiesta en un primer abordaje.

Ahora bien, la realización de la posición sexual en el ser humano está vinculada, nos dice Freud —y nos dice la experiencia—, a la prueba de la travesía de una relación fundamentalmente simbolizada, la del Edipo, que entraña una posición que aliena al sujeto, vale decir que le hace desear el objeto de otro, y poseerlo por procuración de otro. Nos encontramos entonces ahí ante una posición estructurada en la duplicidad misma del significante y el significado. En tanto la función del hombre y la mujer está simbolizada, en tanto es literalmente arrancada al dominio de lo imaginario para ser situada en el dominio de lo simbólico, es que se realiza toda posi-

ción sexual normal, acabada. La realización genital está sometida, como a una exigencia esencial, a la simbolización: que el hombre se virilice, que la mujer acepte verdaderamente su función femenina.

Inversamente, cosa no menos paradójica, la relación de identificación a partir de la cual el objeto se realiza como objeto de rivalidad está situada en el orden imaginario. El dominio del conocimiento está inserto fundamentalmente en la primitiva dialéctica paranoica de la identificación al semejante. De ahí parte la primera apertura de identificación al otro, a saber un objeto. Un objeto se aísla, se neutraliza, y se erotiza particularmente en cuanto tal. Esto hace entrar en el campo del deseo humano infinitamente más objetos materiales que los que entran en la experiencia animal.

En ese entrecruzamiento de lo imaginario y lo simbólico, yace la fuente de la función esencial que desempeña el yo en la estructuración de las neurosis. Cuando Dora se pregunta *¿qué es una mujer?* intenta simbolizar el órgano femenino en cuanto tal. Su identificación al hombre, portador del pene, le es en esta ocasión un medio de aproximarse a esa definición que se le escapa. El pene le sirve literalmente de instrumento imaginario para aprehender lo que no logra simbolizar.

Hay muchas más histéricas que histéricos —es un hecho de experiencia clínica— porque el camino de la realización simbólica de la mujer es más complicado. Volverse mujer y preguntarse qué es una mujer son dos cosas esencialmente diferentes. Diría aún mas, se pregunta porque no se llega a serlo y, hasta cierto punto, preguntarse es lo contrario de llegar a serlo. La metafísica de su posición es el rodeo impuesto a la realización subjetiva en la mujer. Su posición es esencialmente problemática y, hasta cierto punto, inasimilable. Pero una vez comprometida la mujer en la histeria, debemos reconocer también que su posición presenta una particular estabilidad, en virtud de su sencillez estructural: cuanto más sencilla es una estructura, menos puntos de ruptura revela. Cuando su pregunta cobra forma bajo el aspecto de la histeria, le es muy

fácil a la mujer hacerla por la vía más corta, a saber, la identificación al padre.

Indudablemente, la situación es mucho más compleja en la histeria masculina. En tanto la realización edípica está mejor estructurada en el hombre, la pregunta histérica tiene menos posibilidades de formularse. Pero si se formula ¿cuál es? Hay aquí la misma disimetría que en el Edipo: el histérico y la histérica se hacen la misma pregunta. La pregunta del histérico también atañe a la posición femenina.

La pregunta del sujeto que evoqué la vez pasada giraba en torno al fantasma de embarazo. ¿Basta esto para agotar la pregunta? Sabemos desde hace mucho que la fragmentación anatómica, en tanto fantasmática, es un fenómeno histérico. Esta anatomía fantasmática tiene un carácter estructural; no se hace una parálisis, ni una anestesia, según las vías y la topografía de las ramificaciones nerviosas. Nada en la anatomía nerviosa recubre cosa alguna de las que se producen en los síntomas histéricos. Siempre se trata de una anatomía imaginaria.

¿Podemos precisar ahora el factor común a la posición femenina y a la pregunta masculina en la histeria? Factor que se sitúa sin duda a nivel simbólico, pero sin quizá reducirse totalmente a él. Se trata de la pregunta de la procreación. La paternidad al igual que la maternidad tiene una esencia problemática; son términos que no se sitúan pura y simplemente a nivel de la experiencia.

Charlaba no hace mucho con uno de mis alumnos sobre los problemas, formulados desde hace tiempo a propósito de la *couvade*, y él me recordaba los esclarecimientos aportados últimamente por los etnógrafos. Hechos de experiencia obtenidos a partir de una investigación continuada, pues es ahí donde esto se ve claramente, en alguna tribu de América Central, permiten en efecto zanjar ciertas cuestiones que se plantean en torno a la significación del fenómeno. Se observa ahora un cuestionamiento de la función del padre y su aporte a la creación del nuevo individuo. La *couvade* se sitúa a nivel de

una pregunta que atañe a la procreación masculina.

En la misma dirección, tal vez no les parezca forzada la elaboración siguiente.

Lo simbólico da una forma en la que se inserta el sujeto a nivel de su ser. Él se reconoce como siendo esto o lo otro a partir del significante. La cadena de los significantes tiene un valor explicativo fundamental, y la noción misma de causalidad no es otra cosa.

Existe de todos modos una cosa que escapa a la trama simbólica, la procreación en su raíz esencial: que un ser nazca de otro. La procreación está cubierta, en el orden de lo simbólico, por el orden instaurado de esa sucesión entre los seres. Pero nada explica en lo simbólico el hecho de su individuación, el hecho de que un ser sale de un ser. Todo el simbolismo está allí para afirmar que la criatura no engendra a la criatura, que la criatura es impensable sin una fundamental creación. Nada explica en lo simbólico la creación.

Nada explica tampoco que sea necesario que unos seres mueran para que otros nazcan. Los biólogos dicen que hay una relación esencial entre la reproducción sexuada y la aparición de la muerte, y si esto es cierto, muestra que ellos también giran en torno a la misma pregunta. La cuestión de saber qué liga dos seres en la aparición de la vida sólo se plantea para el sujeto a partir del momento en que está en lo simbólico, realizado como hombre o como mujer, pero en la medida en que un accidente le impide acceder a ello. Esto puede también ocurrir debido a los accidentes biográficos de cada quien.

Estas son las mismas preguntas que Freud plantea en el trasfondo de *Más allá del principio de placer*. Así como la vida se reproduce, ella se ve obligada a repetir el mismo ciclo, para alcanzar el objetivo común de la muerte. Para Freud este es el reflejo de su experiencia. Cada neurosis reproduce un ciclo particular en el orden del significante, sobre el fondo de la pregunta que la relación del hombre al significante en tanto tal plantea.

En efecto, hay algo radicalmente inasimilable al significante. La existencia singular del sujeto sencillamente. ¿Por qué está ahí? ¿De dónde sale? ¿Qué hace ahí? ¿Por qué va a desaparecer? El significante es incapaz de darle la respuesta, por la sencilla razón de que lo pone precisamente más allá de la muerte. El significante lo considera como muerto de antemano, lo inmortaliza por esencia.

Como tal, la pregunta sobre la muerte es otro modo de la creación neurótica de la pregunta, su modo obsesivo. Lo indiqué anoche, y hoy lo dejo de lado, porque este año examinamos las psicosis y no las neurosis obsesivas. Las consideraciones de estructura que aquí propongo no son más que preludios al problema planteado por el psicótico. Si me intereso especialmente por la pregunta planteada en la histeria, es precisamente porque se trata de saber en qué ella se diferencia del mecanismo de la psicosis, principalmente la del presidente Schreber, en quien la pregunta de la procreación también se dibuja, y muy especialmente la de la procreación femenina.

3

Quisiera terminar indicándoles los textos de Freud que justifican lo que dije anoche.

Mi trabajo es comprender qué hizo Freud. En consecuencia, interpretar incluso lo implícito en Freud, es legítimo a mi modo de ver. Quiero decirles que si les ruego remitirse a lo que algunos textos han articulado poderosamente, no es para retroceder ante mis responsabilidades.

Vayamos a esos años, alrededor de 1896, en los que el propio Freud nos dice que montó su doctrina; necesitó mucho tiempo para soltar lo que tenía que decir. Freud señala claramente el tiempo de latencia, que es siempre de tres o cuatro años, que hubo entre el momento en que compuso sus princi-

pales obras y el momento en que las publicó. La *Traumdeutung* fue escrita tres o cuatro años antes de su publicación. Ocurre lo mismo con la *Psicopatología de la vida cotidiana* y el caso Dora.

Comprobamos que la doble estructuración que es la del significante y el significado no aparece retroactivamente. A partir, por ejemplo, de la carta 46, Freud nos dice que comenzó a ver surgir en su experiencia, y a poder construir las etapas del desarrollo del sujeto, así como a relacionarlas con la existencia del inconsciente y sus mecanismos. Es impactante verlo emplear el término *Übersetzung* para designar tal o cual etapa de las experiencias del sujeto en tanto se traduce o no. *Se traduce*, ¿qué quiere decir esto? Se trata de lo que ocurre en niveles definidos por las edades del sujeto: de uno a cuatro años, luego de cuatro a ocho años, luego el período prepubertal, y por fin el período de madurez.

Es interesante destacar el énfasis que Freud da al significante. La *Bedeutung* no puede ser traducida como especificando al significante en relación al significado. De igual modo, en la carta 52, ya destaqué una vez que Freud decía lo siguiente: *Trabajo con la suposición de que nuestro mecanismo psíquico nació siguiendo una disposición en capas, mediante un ordenamiento en el cual cada tanto, el material que se tiene a mano sufre una reorganización según nuevas relaciones y un trastocamiento en la inscripción, una reinscripción.*

Lo esencialmente nuevo en la teoría, es la afirmación de que la memoria no es simple, que es plural, múltiple, registrada bajo diversas formas.

Les hago notar el parentesco de lo allí dicho con el esquema que comenté el otro día. Freud subraya que esas diferentes etapas se caracterizan por la pluralidad de las inscripciones mnésicas.

Primero está la *Wahrnehmung*, la percepción. Es una posición primera, primordial, que permanece hipotética, puesto que de algún modo no sale a la luz en el sujeto. Después está

la *Bewusstsein*, la conciencia.

Conciencia y memoria en cuanto tales se excluyen. Acerca de este punto Freud jamás varió. Siempre le pareció que la memoria pura, en tanto inscripción, y adquisición por el sujeto de una nueva posibilidad de reacción, debía permanecer completamente inmanente al mecanismo, y no hacer intervenir captación alguna del sujeto por sí mismo.

La etapa *Wahrnehmung* está ahí para indicar que hay que suponer algo simple en el origen de la memoria, concebida como formada por una pluralidad de registros. El primer registro de las percepciones, también inaccesible a la conciencia, está ordenado por asociaciones de simultaneidad. Tenemos ahí la exigencia original de una instauración primitiva de simultaneidad.

Esto se los mostré el año pasado en nuestros ejercicios demostrativos a propósito de los símbolos. Recuerden que las cosas se volvían interesantes a partir del momento en que establecíamos las estructuras de grupos de tres. Colocar untos grupos de tres es, en efecto, instaurarlos en la simultaneidad. El nacimiento del significante es la simultaneidad, y también su existencia es una coexistencia sincrónica. De Saussure enfatiza este punto.

La *Bewusstsein* es del orden de los recuerdos conceptuales. La noción de relación causal aparece ahí en cuanto tal por vez primera. Es el momento en que el significante, una vez constituido, se ordena secundariamente respecto a algo distinto que es la aparición del significado.

Sólo después interviene la *Vorbewusstsein*, tercer modo de reordenamiento. A partir de este preconsciente se harán conscientes las investiciones, de acuerdo a ciertas reglas precisas.

Esta segunda conciencia del pensamiento está ligada probablemente a la experiencia alucinatoria de las representaciones verbales, a la emisión de palabras. El ejemplo más radical es la alucinación verbal, vinculada al mecanismo paranoico por el cual hacemos audibles las representaciones de palabras.

La aparición de la conciencia está ligada a esto; si no seguiría sin lazo alguno con la memoria.

En todo lo que sigue, Freud manifiesta que el fenómeno de la *Verdrängung* consiste en la caída de algo que es del orden de la expresión significante, en el momento del pase de una etapa de desarrollo a otra. El significante registrado en una de esas etapas no pasa a la siguiente, con el modo de reclasificación retroactiva que necesita toda nueva fase de organización significante-significación en la que entra el sujeto.

A partir de esto hay que explicar la existencia de lo reprimido. La noción de inscripción en un significante que domina el registro, es esencial para la teoría de la memoria, en tanto ella está en la base de la primera investigación por Freud del fenómeno del inconsciente.

21 DE MARZO DE 1956

XIV

EL SIGNIFICANTE, EN CUANTO A TAL, NO SIGNIFICA NADA

La noción de estructura.
La subjetividad en lo real.
Cómo situar el comienzo del delirio.
Los entre-yo (je)

Ad usum autem orationis, incredibile est, nisi diligenter attenderis, quanta opera machinata natura sit.

Cuántas maravillas esconde la función del lenguaje si quieren diligentemente prestarle atención: como saben a eso nos dedicamos aquí. No les extrañará entonces que ponga como epígrafe esta frase de Cicerón, ya que sobre ese tema vamos, este trimestre, a retomar el estudio de las estructuras freudianas de las psicosis.

En efecto, se trata de lo que Freud dejó en lo concerniente a las estructuras de las psicosis, y por lo cual las calificamos de freudianas.

1

La noción de estructura merece de por sí que le prestemos atención. Tal como la hacemos jugar eficazmente en análisis, implica cierto número de coordenadas, y la noción misma de coordenadas forma parte de ella. La estructura es primero un grupo de elementos que forman un conjunto co-variante.

Dije un *conjunto*, no dije una *totalidad*. En efecto, la noción de estructura es analítica. La estructura siempre se establece mediante la referencia de algo que es coherente a alguna otra cosa, que le es complementario. Pero la noción de totalidad sólo interviene si estamos ante una relación cerrada con un correspondiente, cuya estructura es solidaria. Puede haber, por el contrario, una relación abierta, a la que llamaremos de suplementariedad. A quienes se han dedicado a un análisis estructural, siempre les pareció que lo ideal era encontrar lo que ligaba a ambas, la cerrada y la abierta, descubrir del lado de la apertura una circularidad.

Pienso que ya tienen la orientación suficiente para comprender que la noción de estructura es ya en sí misma una manifestación del significado. Lo poco que acabo de indicarles acerca de su dinámica, sobre lo que implica, los dirige hacia la noción de significante. Interesarse por la estructura es no poder descuidar el significante. En el análisis estructural encontramos, como en el análisis de la relación entre significante y significado, relaciones de grupos basadas en conjuntos, abiertos o cerrados, pero que entrañan esencialmente referencias recíprocas. En el análisis de la relación entre significante y significado, aprendimos a acentuar la sincronía y la diacronía, y encontramos lo mismo en el análisis estructural. A fin de cuentas, al examinarlas de cerca, la noción de estructura y la de significante se presentan como inseparables. De hecho, cuando analizamos una estructura, se trata siempre, al menos idealmente, del significante. Lo que más nos satisface en un análisis estructural, es lograr despejar al significante de la manera más radical posible.

Nos situamos en un campo distinto al de las ciencias naturales, y como saben, decir que es el de las ciencias humanas no basta. ¿Cómo hacer la demarcación? ¿En qué medida debemos tender hacia los ideales de las ciencias de la naturaleza, me refiero a la forma en que se han desarrollado para nosotros, esto es, a la física ante la cual estamos? ¿En qué medida no podemos evitar distinguirnos de ella? Pues bien, en rela-

ción a las definiciones esas de significante y estructura es que se puede trazar la frontera adecuada.

En física, nos impusimos como ley partir de la idea que, en la naturaleza, nadie se sirve del significante para significar. Nuestra física se distingue en esto de una física mística, y aún de la física antigua, que nada tenía de mística, pero que no se imponía estrictamente esta exigencia. Para nosotros se ha convertido en ley fundamental, exigible de todo enunciado del orden de las ciencias naturales, que nadie se sirve del significante.

Pero, el significante a pesar de todo está ahí, en la naturaleza, y si en ella no estuviera el significante que buscamos, no encontraríamos nada. Establecer una ley natural es despejar una fórmula insignificante. Mientras menos signifique, más contentos nos ponemos. Por eso nos contenta tanto la culminación de la física einsteniana. Se equivocan si creen que las formulitas de Einstein que relacionan la masa de inercia con una constante y algunos exponentes, tiene la menor significación. Son un puro significante. Y por eso, gracias a él tenemos el mundo en la palma de la mano.

La noción de que el significante significa algo, de que alguien se vale de ese significante para significar algo, se llama la *Signatura rerum*. Es el título de una obra de Jakob Bœhme. Con lo cual quería decir que, en los fenómenos naturales, está el susodicho Dios hablándonos en su lengua.

No por ello debemos pensar que nuestra física implica la reducción de toda significación. En el límite hay una, pero sin nadie que la signifique. Dentro de la física, la sola existencia de un sistema significante implica al menos esta significación: que hay uno, un *Umwelt*. La física implica la conjunción mínima de los dos significantes siguientes: *el uno y el todo* —que todas las cosas son una o que el uno es todas las cosas—.

Esos significantes de la ciencia, por reducidos que sean, sería un engaño creer que están dados, y que el empirismo que fuere permite despejarlos. Ninguna teoría empírica es capaz de dar cuenta de la mera existencia de los primeros núme-

ros enteros. Por más esfuerzos que haya hecho el señor Jung para convencernos de lo contrario, la historia, la observación, la etnografía, muestran que en cierto nivel de uso del significante, en tal cultura, comunidad o población, acceder al número cinco, por ejemplo, es una conquista. Es muy posible distinguir, por los lados del Orinoco, entre la tribu que aprendió a significar el número cuatro, y no más allá, y aquélla para la cual el número cinco abre posibilidades sorprendentes, coherentes, por cierto, con el conjunto del sistema significante en que se inserta.

Esto no es chiste. Debe tomarse al pie de la letra. El efecto fulgurante de la llegada del número tres a cierta tribu del Amazonas fue notado por gente que sabía lo que decía. El enunciado de las series de números enteros no va de suyo. Puede concebirse perfectamente, y la experiencia muestra que es así, que más allá de determinado límite en esta serie, las cosas se confunden, y que sólo se ve la confusión de la multitud. La experiencia también muestra que, como el número 1 sólo adquiere su eficacia máxima retroactivamente, en la adquisición del significante él no nos permite poner el dedo en el origen.

Estas consideraciones parecen contradecir las observaciones que hice acerca de que todo sistema de lenguaje entraña, recubre, la totalidad de las significaciones posibles. No es así, porque ello no quiere decir que todo sistema de lenguaje agote las posibilidades del significante. Es totalmente diferente. Prueba de ello es, por ejemplo, que el lenguaje de una tribu australiana puede expresar determinado número con el creciente de la luna.

Estos comentarios pueden parecer lejanos. Son, sin embargo, esenciales para retornar el comienzo de nuestro discurso de este año. Nuestro punto de partida, el punto al que siempre volvemos, pues siempre estaremos en el punto de partida, es que todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada.

2

La experiencia lo prueba: mientras más no significa nada, más indestructible es el significante.

Quienes bromean sobre lo que podemos llamar el poder de las palabras, demostrando, lo cual es siempre fácil, las contradicciones en las que se entra con el juego de tal o cual concepto, quienes se burlan del nominalismo, como suele decirse, de tal o cual filosofía, toman una dirección insensata.

Es fácil, desde luego, criticar lo que puede tener de arbitrario o de huidizo el uso de una noción como la de sociedad, por ejemplo. No hace tanto tiempo que se inventó la palabra, y resulta irónico ver a qué impasse concreto lleva, en lo real, la noción de la sociedad como responsable de lo que le ocurre al individuo, cuya exigencia ha dado lugar finalmente a las construcciones socialistas. En efecto, en el surgimiento de la noción de sociedad —no digo de ciudad— hay algo radicalmente arbitrario. Piensen que para nuestro amigo Cicerón, y en la misma obra que hemos citado, la nación es solamente, por decirlo así, la diosa de la población: preside los nacimientos. De hecho, la idea moderna de nación ni siquiera está en el horizonte del pensamiento antiguo, y no es simplemente el azar de una palabra lo que lo demuestra.

Son todas cosas que no existen de suyo. De ello es lícito deducir que la noción de sociedad puede ser puesta en duda. Pero precisamente en la medida misma en que podemos ponerla en duda es un verdadero significante. Y por esa misma razón entró en nuestra realidad social como una roda, como la cuchilla de un arado.

Cuando se habla de lo subjetivo, e incluso cuando aquí lo cuestionamos, siempre permanece en la mente el espejismo de que lo subjetivo se opone a lo objetivo, que está del lado del que habla, y que por lo mismo está del lado de las ilusiones: o porque deforma o porque contiene a lo objetivo. La dimen-

sión hasta ahora eludida de la comprensión del freudismo, es que lo subjetivo no está del lado del que habla. Lo subjetivo es algo que encontramos en lo real.

Sin duda, lo real en juego no debe tomarse en el sentido en que lo entendemos habitualmente, que implica objetividad, confusión que se produce sin cesar en los escritos analíticos. Lo subjetivo aparece en lo real en tanto supone que tenemos enfrente un sujeto capaz de valerse del significante, del juego del significante. Y capaz de usarlo del mismo modo que nosotros lo usamos: no para significar algo, sino precisamente para engañar acerca de lo que ha de ser significado. Es utilizar el hecho de que el significante es algo diferente de la significación para presentar un significante engañoso. Esto es tan esencial que, hablando estrictamente, es el primer paso de la física moderna. La discusión cartesiana acerca del Dios engañoso es el paso imposible de evitar para todo fundamento de una física en el sentido en que entendemos este término.

Lo subjetivo es para nosotros lo que distingue el campo de la ciencia en que se basa el psicoanálisis, del conjunto del campo de la física. La instancia de la subjetividad en tanto que presente en lo real, es el recurso esencial que hace que digamos algo nuevo cuando distinguimos esa serie de fenómenos, de apariencia natural, que llamamos neurosis o psicosis.

¿Son las psicosis una serie de fenómenos naturales? ¿Entran en el campo de la explicación natural? Llamo *natural* al campo de la ciencia en el que no hay nadie que se sirva del significante para significar.

Les ruego retengan estas definiciones, pues sólo se las doy luego de haberme tomado el trabajo de decantarlas.

Las creo particularmente adecuadas para aportar la mayor claridad al tema de las causas finales. La idea de causa final repugna a la ciencia tal cual está constituida actualmente, pero ésta la usa incesantemente de manera encubierta, en la noción de retorno al equilibrio por ejemplo. Si por *causa final* se entiende sencillamente una causa que actúa por anticipación, que tiende hacia algo que está por delante, es absolutamente

ineliminable del pensamiento científico, y hay tanta causa final en las fórmulas einstenianas como en Aristóteles. La diferencia es muy precisamente la siguiente: ese significante nadie lo emplea para significar cosa alguna —a no ser ésta: que hay un universo.

Leí un autor que se maravillaba por la existencia del elemento agua: hasta qué punto ella da fe de los cuidados que ha tenido el Creador por el orden y nuestro placer, pues si el agua no fuese ese elemento a la vez maravillosamente fluido, pesado y sólido, no veríamos los barquitos bogar tan fluidamente sobre el mar. Esto está escrito, y sería un error pensar que el autor era un imbécil. Simplemente, estaba todavía en la atmósfera de una época en que la naturaleza estaba hecha para hablar. Esto se nos escapa debido a que nuestras exigencias causales han sufrido cierta purificación. Pero estas pretendidas ingenuidades eran naturales en gente para quien todo lo que se presentaba con una naturaleza significante estaba hecho para significar algo.

Actualmente se está realizando una operación muy curiosa, que consiste en salirse de ciertas dificultades que presentan algunos dominios limítrofes, en las cuales, por fuerza, entra a jugar la cuestión del uso del significante como tal, utilizando precisamente la noción de comunicación, sobre la cual hemos conversado aquí de cuando en cuando. Si incluí en ese número de la revista, con la que todos ustedes están algo familiarizados, el artículo de Tomkins, es para darles un ejemplo del modo ingenuo de usar la noción de comunicación. Verán que se puede llegar muy lejos, y que no faltó quien lo hiciera.

Hay quien dice que en el interior del organismo los diversos órganos de secreción interna se envían mensajes entre sí; bajo la forma, por ejemplo, de hormonas que le vienen a anunciar a los ovarios que las cosas andan muy bien, o al contrario, que están fallando un poco. ¿Es éste un uso legítimo de las nociones de comunicación y de mensaje? ¿Por qué no? Si el mensaje es simplemente del orden de lo que ocurre cuando

enviamos un rayo, invisible o no, sobre una célula fotoeléctrica. Esto puede llegar muy lejos. Si, barriendo el cielo con el pincel de un proyector, vemos aparecer algo en el medio, eso puede ser considerado como la respuesta del cielo. La crítica se hace sola. Esto empero, es aún tomar las cosas de un modo demasiado fácil.

¿Cuándo se puede hablar verdaderamente de comunicación? Me dirán que es evidente: se necesita una respuesta. Esto puede sostenerse, es cuestión de definición. ¿Diremos que hay comunicación a partir del momento en que la respuesta se registra? Pero, ¿qué es una respuesta? Hay una sola manera de definirla, decir que algo vuelve al punto de partida. Es el esquema de la retroalimentación. Todo retorno de algo que, registrado en algún lado, desencadena por ese hecho una operación de regulación, constituye una respuesta. La comunicación comienza ahí, con la auto-regulación.

¿Pero estamos ya acaso a nivel de la función del significante? Yo digo que no. En una máquina termo-dinámica sustentada en una retroalimentación, no hay uso del significante. ¿Por qué? El aislamiento del significante en tanto tal necesita otra cosa, que primero se presenta de modo paradójico, como toda distinción dialéctica. Hay uso estricto del significante a partir del momento en que, a nivel del receptor, lo que importa no es el efecto del contenido del mensaje, no es el desencadenamiento en el órgano de determinada reacción debida a la llegada de la hormona, sino lo siguiente: que en el punto de llegada del mensaje, se toma constancia del mensaje.

¿Implica esto una subjetividad? Examinémoslo muy detenidamente. No es seguro. ¿Qué distingue la existencia del significante en tanto tal, como acabo una vez más de intentar precisar su fórmula, en tanto sistema correlativo de elementos que toman su lugar sincrónica y diacrónicamente unos en relación a otros?

Estoy en el mar, capitán de un pequeño navío. Veo cosas que se agitan en la noche de un modo que me hace pensar que puede tratarse de un signo. ¿Cómo voy a reaccionar? Si no

soy todavía un ser humano, reacciono mediante todo tipo de manifestaciones, como suele decirse, modeladas, motoras y emocionales, satisfago las descripciones de los psicólogos, comprendo algo, en fin, hago todo lo que les digo que hay que saber no hacer. En cambio, si soy un ser humano escribo en mi bitácora: *A tal hora, en tal grado de longitud y latitud, percibimos esto y lo otro*.

Esto es lo fundamental. Salvo mi responsabilidad. La distinción del significante esta ahí. Tomo constancia del signo como tal. El acuse de recibo es lo esencial de la comunicación en tanto ella es, no significativa, sino significante. Si no articulan fuertemente esta distinción, recaerán sin cesar en las significaciones que sólo pueden enmascarar el resorte original del significante en tanto ejerce su función propia.

Retengamos bien esto. Incluso cuando en el interior de un organismo, viviente o no, se producen transmisiones fundadas en la efectividad del todo o nada, aún cuando, debido a la existencia de un umbral, por ejemplo, hay algo que no llega a cierto nivel, y luego, de golpe, produce determinado efecto —tengan presente el ejemplo de las hormonas— no podemos todavía hablar de comunicación, si en la comunicación implicamos la originalidad del orden del significante. En efecto, algo es significante no en tanto que todo o nada, sino en la medida en que algo que constituye un todo, el signo, esta ahí justamente para no significar nada. Ahí comienza el orden del significante, en tanto que se distingue del orden de la significación.

Si el psicoanálisis nos enseña algo, si el psicoanálisis constituye una novedad, es precisamente que el desarrollo del ser humano no puede en modo alguno ser directamente deducible de la construcción, de las interferencias, de las composiciones de las significaciones, vale decir, de los instintos. El mundo humano, el mundo que conocemos, en el que vivimos, en medio del cual nos orientamos, y sin el cual de ningún modo podemos orientarnos, no implica solamente la existencia de las significaciones, sino el orden del significante.

Si el complejo de Edipo no es la introducción del significante, les pido que me den de él alguna concepción distinta. Su grado de elaboración sólo es tan esencial para la normalización sexual porque introduce el funcionamiento del significante en tanto tal en la conquista del susodicho hombre o mujer. No es porque el complejo de Edipo es contemporáneo de la dimensión, o de la tendencia genital, que podemos un sólo instante concebir que sea esencial a un mundo humano realizado a un mundo que tenga su estructura de realidad humana.

Piensen un momento en ello: si hay algo que con seguridad no está hecho para introducir la articulación y la diferenciación en el mundo, es precisamente la función genital. Lo que por su esencia propia alcanza la más misteriosa de las efusiones, es justamente lo más paradójico en relación a toda estructuración real del mundo. La dimensión instintiva no es la operante en la etapa a superar del Edipo. Al respecto, por el contrario, el material tan variado que muestran las etapas pregenitales permite concebir con mayor facilidad como, por analogía de la significación, el mundo de la materia, para llamarlo por su nombre, se relaciona con lo que el hombre tiene en su campo inmediatamente. Los intercambios corporales, excremenciales, pregenitales, son harto suficientes para estructurar un mundo de objetos, un mundo de realidad humana completa, vale decir, en el que haya subjetividades.

No hay definición científica de la subjetividad, sino a partir de la posibilidad de manejar el significante con fines puramente significantes y no significativos, es decir, que no expresan ninguna relación directa que sea del orden del apetito.

Las cosas son simples. Pero aún es necesario que el sujeto adquiera el orden del significante, lo conquiste, sea colocado respecto a él en una relación de implicación que lo afecte en su ser, lo cual culmina en la formación de lo que llamamos en nuestro lenguaje el superyó. No hace falta buscar demasiado en la literatura analítica para ver que el uso que se le da a este concepto se adecua bien a la definición del significante, que

es la de no significar nada, gracias a lo cual es capaz de dar en cualquier momento significaciones diversas. El superyó plantea la cuestión de saber cual es el orden de entrada, de introducción, de instancia presente del significante que es indispensable para que un organismo humano funcione, organismo que no sólo debe vérselas con un medio natural, sino también con un universo significante.

Volvemos a encontrar la encrucijada en que los dejé la vez pasada respecto a las neurosis. ¿En qué estriban los síntomas, si no es en la implicación del organismo humano en algo que está estructurado como un lenguaje, debido a lo cual determinado elemento de su funcionamiento entrara en juego como significante? Avancé más acerca de este tema la vez pasada, tomando como ejemplo la histeria. La histeria es una pregunta centrada en torno a un significante que permanece enigmático en cuanto a su significación. La pregunta sobre la muerte, la del nacimiento, son en efecto las dos preguntas últimas que carecen justamente de solución en el significante. Esto da a los neuróticos su valor existencial.

Pasemos ahora a las psicosis. ¿Qué quieren decir? ¿Cuál es la función de las relaciones del sujeto con el significante en la psicosis? Intentamos ya delimitarla en varias ocasiones. Que nos hayamos visto de este modo obligados a abordar las cosas de manera siempre periférica, debe tener su razón de ser en la pregunta misma. Nos vemos obligados por el momento a constatarlo. Hay allí un obstáculo, una resistencia que sólo nos librará su significación en la medida en que hayamos extremado las cosas lo suficiente para darnos cuenta de por qué es así.

3

Abordemos otra vez el problema con la intención de dar,

como siempre lo hemos hecho, un paso más.

Recuerdan el esquema al que llegamos. Les señalé que debía haber algo que no se había realizado, en determinado momento, en el dominio del significante, que había sido *Verworfen*. Lo que así fue objeto de una *Verwerfung* reaparece en lo real. Este mecanismo es diferente a todo lo que por otra parte conocemos de la experiencia, en cuanto a las relaciones de lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Freud articuló enérgicamente, incluso en el texto sobre el presidente Schreber que estamos trabajando, la radical distinción que existe entre convicción pasional y convicción delirante. La primera surge de la proyección intencional: por ejemplo, los celos que hacen que esté celoso en el otro de mis propios sentimientos, en los que imputo al otro mis propias pulsiones de infidelidad. En lo que respecta a la segunda, Freud tiene esta fórmula: lo que fue rechazado del interior reaparece en el exterior, o también, como se intenta expresarlo en un lenguaje amplificador, lo que ha sido suprimido en la idea reaparece en lo real. Pero, precisamente ¿qué quiere decir esto?

Vemos también en la neurosis ese juego de la pulsión y sus consecuencias. ¿No hay en esta fórmula algo que deja que desear, algo confuso, defectuoso, incluso insensato? Todos los autores se limitan a esta fórmula, y cuando se las presenté bajo esta forma, nada original quería yo aportar. Espero encontrar entre ustedes alguien que me ayude a examinar más detalladamente los trabajos en que Katan intentó precisar el mecanismo de neoformación psicótico. Verán a qué impasse extravagante llega, impasse del que sólo logra salir al precio de fórmulas contradictorias. Lo cual da fe de las dificultades conceptuales en las que uno se ve envuelto si confunde, aunque más no sea un poco, la noción de realidad con la de objetividad, incluso con la de significación, si se pasa a una realidad diferente a la de la experiencia de lo real, a una realidad en el sentimiento de lo real.

Toda una pretensión fenomenológica, que desborda

ampliamente el campo del psicoanálisis, y que sólo reina en él en la medida en que reina igualmente en otras partes, está fundada en la confusión entre el dominio de la significancia y el dominio de la significación. Partiendo de trabajos de gran rigor en la elaboración de la función del significante, la fenomenología, supuestamente psicológica, cae en el dominio de la significación. Esa es su confusión fundamental. Es llevada a ese terreno como una perra es llevada tras una pista, y lo mismo que la perra, nunca la llevará a ningún resultado científico.

Conocen la pretendida oposición entre *Erklären* y *Verstehen*. Debemos mantener que sólo hay estructura científica donde hay *Erklären*. El *Verstehen*, es la puerta abierta a todas las confusiones. El *Erklären* para nada implica significación mecánica, ni cosa alguna de ese orden. La naturaleza del *Erklären*, es el recurso al significante como único fundamento de toda estructura científica concebible.

En el caso Schreber, vemos al comienzo un período de trastornos, un momento fecundo. Presenta todo un conjunto sintomático que, a decir verdad, por haber sido en general escamoteado, o más exactamente por habérsenos deslizado de las manos, no ha podido ser elucidado analíticamente, y la mayoría de las veces es tan sólo reconstruido. Ahora bien, reconstruyéndolo, podemos encontrar, salvando algunos detalles, toda la apariencia de la significación y de los mecanismos cuyo juego apreciamos en la neurosis. Nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología prepsicótica. Una vez hecho el diagnóstico, se nos dice entonces que ahí el inconsciente está desplegado afuera, que todo lo que es del *id* pasó al mundo externo, y que las significaciones en juego son tan claras que justamente no podemos intervenir analíticamente.

Esta es la posición clásica, la cual guarda su valor. La paradoja que supone no escapa a nadie, pero todas las razones que se dan para explicarla tienen un carácter tautológico o de contradicción. Son superestructuraciones de hipótesis to-

talmente insensatas. Basta interesarse en la literatura analítica como síntoma para percatarse de ello.

¿Dónde está la clave? ¿Se caracterizan las psicosis porque el mundo del objeto está capturado, inducido de algún modo por una significación relacionada con las pulsiones? ¿Se distinguen las psicosis por la edificación del mundo externo? Si hay algo, empero, que podría definir igualmente a las neurosis es realmente esto. ¿A partir de qué momento decidimos que el sujeto pasó la barrera, que está en el delirio?

Tomemos el período prepsicótico. Nuestro presidente Schreber vive algo cuya índole es la perplejidad. Nos da, en estado viviente, esa pregunta que yo les decía estar en el fondo de toda forma neurótica. Es presa —nos lo dice retroactivamente— de extraños presentimientos, es invadido bruscamente por esa imagen, la que menos hubiera uno pensado que iba a surgir en la mente de un hombre de su especie y estilo, que debe ser muy agradable ser una mujer sufriendo el acoplamiento. Es un período de confusión pánica. ¿Cómo situar el límite entre ese momento de confusión, y el momento en que su delirio terminó construyendo que él era efectivamente una mujer, y no cualquier mujer, la mujer divina o más exactamente, la prometida de Dios? ¿Basta esto para ubicar la entrada en la psicosis? De ningún modo. Katan relata un caso que observó declararse en un período mucho más precoz que el de Schreber, y del cual pudo tener una noción directa, ya que llegó justo en el momento en que el caso viraba. Tratase de un hombre joven en la época de la pubertad, cuyo período pre-psicótico analiza muy bien el autor, dándonos la noción de que en ese sujeto nada había del orden de un acceso a algo que pudiese realizarlo en el tipo viril. Todo faltó. Si intenta conquistar la tipificación de la actitud viril es mediante una identificación, un enganche, siguiendo los pasos de uno de sus camaradas. Al igual que este, y siguiendo sus pasos, se entrega a las primeras maniobras sexuales de la pubertad, a saber, la masturbación, renuncia luego a ella inducido por dicho camarada, y comienza a identificarse con él en toda una serie de

ejercicios destinados a la conquista de sí mismo. Se comporta cual si tuviera un padre severo, que es el caso de su camarada. Como él, se interesa por una joven, que como por azar, es la misma en que se interesa su camarada. Una vez suficientemente avanzado en su identificación a su camarada, la joven caerá en sus brazos.

Encontramos manifiestamente allí el mecanismo del *como si*, que Helene Deutsch destacó como una dimensión significativa de la sintomatología de las esquizofrenias. Es un mecanismo de compensación imaginario —verificarán la utilidad de la distinción de los tres registros—, compensación imaginaria del Edipo ausente, que le hubiera dado la virilidad bajo la forma, no de la imagen paterna, sino del significante, del *nombre-del-padre*.

Cuando la psicosis estalla, el sujeto se comportará como antes, como homosexual inconsciente. Ninguna significación profunda diferente a la del período prepsicótico emerge. Todo su comportamiento en relación al amigo que es el elemento piloto de su tentativa de estructuración en el momento de la pubertad, reaparece en su delirio. ¿A partir de qué momento delira? A partir del momento en que dice que su padre le persigue para matarlo, para robarlo, para castrarlo. Todos los contenidos implícitos en las significaciones neuróticas están ahí. Pero el punto esencial, que nadie subraya, es que el delirio comienza a partir del momento en que la iniciativa viene de un Otro, con O mayúscula, en que la iniciativa está fundada en una actividad subjetiva. *El Otro quiere* esto, y quiere sobre todo que se sepa, quiere significarlo.

En cuanto hay delirio, entramos a todo trapo en el dominio de una intersubjetividad, de la cual todo el problema está en saber por qué es fantasmática. Pero en nombre del fantasma, omnipresente en la neurosis, atentos como estamos a su significación, olvidamos la estructura, a saber, que se trata de significantes, de significantes en tanto tales, manejados por un sujeto con fines significantes, tan puramente significantes que la significación a menudo permanece problemática. Lo que

encontramos en esta sintomatología siempre lo que ya les indiqué el año pasado en relación al sueño de la inyección de Irma: los sujetos inmiscuidos.

Lo propio de la dimensión intersubjetiva, es que tienen en lo real un sujeto capaz de servirse del significante en tanto tal, esto es, no para informar, sino muy precisamente para engañarlo a uno. Esta posibilidad es la que distingue la existencia del significante. Pero esto no es todo. En cuanto hay sujeto y uso del significante, hay uso posible del entre-yo (*je*), es decir del sujeto interpuesto. Estos sujetos inmiscuidos son uno de los elementos más manifiestos del sueño de la inyección de Irma. Recuerden los tres practicantes en fila india, llamados uno tras otro por Freud, quien quiere saber qué hay en la garganta de Irma. Y los tres personajes bufonescos operan, sostienen tesis, no dicen sino necedades. Son unos entre-yo (*je*), que desempeñan un papel esencial.

Están al margen de la interrogación de Freud, cuya preocupación principal es en ese momento la defensa. Escribe al respecto, en una carta a Fliess: *Estoy en todo el medio de lo que está fuera de la naturaleza*. La defensa, en efecto, es eso, en tanto tiene una relación esencial con el significante, no con la prevalencia de la significación, sino con la idolatría del significante en tanto tal. Esta no es más que una indicación.

Los sujetos inmiscuidos ¿no es eso precisamente lo que se nos aparece en el delirio? Es éste un rasgo tan esencial de toda relación intersubjetiva, que puede decirse que no hay lengua que no suponga giros gramaticales estrictamente especiales para indicarla.

Tomo un ejemplo. Toda la diferencia que hay entre: *el médico jefe que hizo operar al enfermo por su interno*, y *el médico jefe que tenía que operar al enfermo, lo hizo operar por su interno.* Se dan cuenta de que aunque culmine en la misma acción quiere decir dos cosas completamente diferentes. En el delirio todo el tiempo se trata de eso. Se les *hace hacer* esto. El problema está ahí, lejos de poder decir sencillamente que el *id* está presente con toda brutalidad, y reaparece en lo real.

En el fondo, se trata en las psicosis, de un impasse, de una perplejidad respecto al significante. Todo transcurre cual si el sujeto reaccionase a él mediante una tentativa de restitución, de compensación. La crisis, sin duda, se desencadena fundamentalmente por una pregunta: ¿Qué es…? No sé. Supongo que el sujeto reacciona a la ausencia de significante por la afirmación tanto más subrayada de un otro que, en tanto tal, es esencialmente enigmático. El Otro, con mayúscula, les dije que estaba excluido en tanto portador de significante. Es tanto más poderosamente afirmado, entre el sujeto y él, a nivel del otro con minúscula, del imaginario. Allí ocurren todos los fenómenos de entre-yo (*je*) que constituyen lo aparente en la fenomenología de la psicosis: a nivel del otro sujeto, de ése que tiene la iniciativa en el delirio, el profesor Flechsig en el caso de Schreber, o el Dios capaz de seducir que hace peligrar el orden del mundo debido a su atractivo.

Es a nivel del entre-yo (*je*), vale decir del otro con minúscula, del doble del sujeto, que es y no es a la vez su yo, donde aparecen palabras que son una especie de comentario corriente de la existencia. Vemos ese fenómeno en el automatismo mental, pero aquí está todavía más acentuado, puesto que hay un uso de algún modo provocador del significante en las frases comenzadas y luego interrumpidas. El nivel del significante que es el de la frase incluye un medio, un comienzo y un final, exige por lo tanto un término. Esto permite un juego sobre la espera, un enlentecimiento que se produce al nivel imaginario del significante, como si el enigma, por no poder formularse de modo verdaderamente abierto, sino mediante la afirmación primordial de la iniciativa del otro, diera su solución mostrando que de lo que se trata es del significante.

Así como en el sueño de la inyección de Irma, la fórmula en grandes letras que aparece al final, está hecha para mostrar la solución de lo que está al cabo del deseo de Freud —nada más importante en efecto que una fórmula de química orgánica— asimismo encontramos en el fenómeno de delirio, en los comentarios y en el zumbido del discurso en estado puro, la

indicación de que se trata de la función del significante.

11 de abril de 1956

XV

ACERCA DE LOS SIGNIFICANTES PRIMORDIALES Y DE LA FALTA DE UNO

Una encrucijada.
Significantes de base.
Un significante nuevo en lo real.
Acercamientos al agujero.
La compensación identificatoria.

La distinción en la que insisto este año, entre significante y significado, resulta especialmente justificada por la consideración de las psicosis. Quisiera hacérselos palpar hoy.

1

¿Qué buscamos, nosotros, analistas, cuando abordamos una perturbación mental, ya se presente de modo patente o bien latente, ya se enmascare o revele en síntomas o comportamientos? Siempre buscamos la significación. Esto nos distingue. Se le acredita al psicoanalista el no engañarse acerca de la verdadera significación. Cuando descubre el alcance que adquiere para el sujeto un objeto cualquiera,

siempre está en juego el registro de la significación, significación que considera incumbe en algo al sujeto. Aquí quiero detenerlos, pues hay ahí una encrucijada.

El interés, el deseo, la apetencia, que involucra al sujeto en una significación, lleva a buscar su tipo, su molde, su preformación en el registro de las relaciones instintivas donde el sujeto aparece como correlativo al objeto. Surge así la construcción de la teoría de los instintos, cimiento sobre el que descansa el descubrimiento psicoanalítico. Hay allí un mundo, casi diría un laberinto, relacional, que supone tantas bifurcaciones, comunicaciones, retornos, que nos conformamos con él; vale decir que, a fin de cuentas, en él nos perdemos. El hecho es visible en nuestro manejo cotidiano de las significaciones.

Tomemos como ejemplo la vinculación homosexual que es un componente esencial del drama del Edipo. Decimos que la significación de la relación homosexual tiende a surgir en el complejo de Edipo invertido. En el caso de la neurosis decimos, la mayor parte del tiempo, que el sujeto se defiende en sus comportamientos contra esta vinculación más o menos latente, que siempre tiende a aparecer. Hablamos de defensa —de la que existen varios modos—, le buscamos una causa, y la definimos como temor a la castración. Nunca faltan, por otra parte, explicaciones: si ésta no gusta, pues encontramos otra.

Pero, ya sea una u otra, ¿no es acaso evidente, como la muestra la más mínima familiarización con la literatura analítica, que nunca se formula la pregunta sobre el orden de coherencia que está en juego?

¿Por qué admitir que la orientación homosexual de la carga libidinal supone desde el inicio para el sujeto una coherencia causal? ¿Por qué la captura por la imagen homosexual entraña para el sujeto la perdida de su pene? ¿Cuál es el orden de causalidad implicado en el así llamado proceso primario? ¿Hasta qué punto podemos admitir en él una relación causal? ¿Cuáles son los modos de causalidad que el sujeto aprehende en una captura imaginaria? ¿Basta que veamos nosotros esa

relación imaginaria —con todas sus implicaciones, ellas mismas construidas, ya que se trata de lo imaginario— para que ella esté dada en el sujeto? No digo que sea erróneo el pensar que el temor a la castración, con todas sus consecuencias, entra automáticamente en juego en un sujeto varón sometido a la captura pasivizante de la relación homosexual. Digo que nunca hacemos la pregunta. Esta tendría sin duda diferentes respuestas según los diferentes casos. Aquí la coherencia causal se construye mediante una extrapolación abusiva de las cosas de lo imaginario en lo real. Allí donde se trata de principio del placer, de resolución y de retorno al equilibrio, de exigencia de deseo, nos deslizamos con toda naturalidad hacia la intervención del principio de realidad, o hacia cualquier otra cosa.

Esto permite volver a nuestra encrucijada. La relación de deseo se concibe, en un primer abordaje, como esencialmente imaginaria. A partir de allí emprendemos el catálogo de los instintos, de sus equivalencias, de sus modos de desembocar unos en otros. Detengámonos más bien para preguntarnos si las leyes que hacen instintivamente interesantes determinada cantidad de significaciones para los seres humanos son tan sólo leyes biológicas. ¿Cuál es, en eso, la parte que le toca al significante?

De hecho, el significante, con su juego y su insistencia propios, interviene en todos los intereses del ser humano; por profundos, por primitivos, por elementales que los supongamos.

Durante días y clases, intenté hacer entrever por todos los medios lo que provisoriamente podemos llamar la autonomía del significante, a saber, que hay leyes que le son propias. Sin duda, son sumamente difíciles de aislar, porque siempre ponemos en juego al significante en significaciones.

Esto indica el interés de la consideración lingüística del problema. Es imposible estudiar cómo funciona ese fenómeno que se llama el lenguaje, fenómeno que es la más fundamental de las relaciones interhumanas, si inicialmente no se establece

la diferencia entre significante y significado. El significante tiene, independientemente del significado, sus leyes propias. El paso que les pido dar en este seminario es que me sigan cuando digo que el sentido del descubrimiento analítico no es simplemente haber encontrado significaciones, sino el haber llegado mucho más lejos que nunca en su lectura, es decir, hasta el significante. El descuido de este hecho explica los impasses, las confusiones, círculos y tautologías que encuentra la investigación analítica.

2

El resorte del descubrimiento analítico no está en las significaciones llamadas libidinales o instintivas vinculadas a toda una serie de comportamientos. Es cierto, existen. Pero en el ser humano las significaciones más cercanas a la necesidad, las significaciones relativas a la inserción más animal en el medio circundante en tanto nutritivo y en tanto cautivante, las significaciones primordiales están sometidas, en su sucesión e instauración mismas, a leyes que son las del significante.

Si hablé del día y la noche, fue para que palparan que el ala, la noción misma de día, la palabra ala, la noción de dar a luz, son algo que no se puede aprehender en ninguna realidad. La oposición del día y la noche es una oposición significante, oposición que rebasa infinitamente todas las significaciones que puede terminar recubriendo, incluso todo tipo de significación. Si tomé como ejemplo el día y la noche, es, obviamente, porque nuestro tema es el hombre y la mujer. Tanto el significante-hombre como el significante-mujer son algo diferente a la actitud pasiva y a la actitud activa, a la actitud agresiva y a la actitud de ceder, son algo más que comportamientos. Hay ahí detrás, sin duda alguna, un significante oculto, que, por supuesto, no puede encarnarse en ningún lado, pero a

pesar de ello está encarnado en la medida de lo posible en la existencia de la palabra *hombre* y de la palabra *mujer*.

Si estos registros del ser están en algún lado, a fin de cuentas están en la palabras. No forzosamente en palabras verbalizadas. Puede que sea un signo de una muralla, puede que, para el así llamado primitivo, sea una pintura, o una piedra, pero en todo caso no están en tipo de comportamiento o *patterns*.

Esta no es una novedad. No queremos decir otra cosa cuando decimos que el complejo de Edipo es esencial para que el ser humano pueda acceder a una estructura humanizada de lo real.

Todo lo que circula en nuestra literatura, los principios fundamentales sobre lo que estamos de acuerdo, lo implica: para que haya realidad, para que el acceso a la realidad sea suficiente, para que el sentimiento de realidad sea un justo guía, para que la realidad no sea lo que es en la psicosis, es necesario que el complejo de Edipo haya sido vivido. Sin embargo sólo podemos articular este complejo, su cristalización triangular, sus diversas modalidades y consecuencias, su crisis terminal, llamada su declinar, sancionada por la introducción del sujeto en una nueva dimensión, en la medida en que el sujeto es a la vez él mismo, y los otros dos participantes. El término de identificación que ustedes usan a cada momento, no significa otra cosa. Hay allí pues intersubjetividad y organización dialéctica. Esto es impensable, a menos que el campo que delimitamos con el nombre de Edipo tenga una estructura simbólica.

No pienso que este análisis pueda ser puesto en duda. El hecho de que generalmente no sea aceptado, nada cambia en él. Basta con que algunos lo consideren seguro para que, por eso mismo, la pregunta se formule. La equilibración, la situación justa del sujeto humano con la realidad depende de una experiencia puramente simbólica, al menos en uno de sus niveles, de una experiencia que implica la conquista de la relación simbólica en cuanto a tal.

Pensándolo bien, ¿necesitamos acaso del psicoanálisis para saberlo? ¿No nos asombra que desde hace ya mucho los filósofos no hayan enfatizado el hecho de que la realidad humana está estructurada irreductiblemente como significante?

El día y la noche, el hombre y la mujer, la paz y la guerra; podría enumerar todavía otras oposiciones que no se desprenden del mundo real, pero le dan su armazón, sus ejes, su estructura, lo organizan, hacen que, en efecto; haya para el hombre una realidad, y que no se pierda en ella. La noción de realidad tal como la hacemos intervenir en el análisis, supone esa trama, esas nervaduras de significantes. Esto no es nuevo. Está implícito continuamente en el discurso analítico, mas nunca aislado en cuanto tal. Esto podría no tener inconvenientes, pero los tiene, por ejemplo, en lo que se escribe sobre las psicosis.

Tratándose de la psicosis, se ponen en juego los mismos mecanismos de atracción, de repulsión, de conflicto que en el caso de las neurosis, cuando los resultados son fenomenológicos y psicopatológicamente diferentes, por no decir opuestos. Uno se contenta con los mismos efectos de significación. Este es el error. Por eso es necesario detenerse en la existencia de la estructura del significante en cuanto tal, y, para decirlo todo, tal como existe en la psicosis.

Retomo las cosas por el comienzo, y digo lo mínimo: ya que distinguimos significante y significado, debemos admitir la posibilidad de que la psicosis no atañe tan sólo a lo que se manifiesta a nivel de las significaciones, de su proliferación, de su laberinto, donde el sujeto estaría perdido, incluso detenido en una fijación, sino que está vinculada esencialmente con algo que se sitúa a nivel de las relaciones del sujeto con el significante.

El significante debe primero concebirse como diferente de la significación. Se distingue por no tener en sí mismo significación propia. Intenten, pues, imaginar que puede ser la aparición de un puro significante. Obviamente, por definición, ni siquiera podemos imaginarlo. Y, sin embargo, ya que hacemos

preguntas sobre el origen, es necesario a pesar de todo intentar aproximarse a lo que esto puede representar.

A cada minuto nuestra experiencia nos hace sentir que hay significantes de base sin los cuales el orden de las significaciones humanas no podría establecerse. ¿Acaso todas las mitologías no explican esto mismo? *Pensamiento mágico*, así se expresa la imbecilidad científica moderna cada vez que se encuentra ante algo que sobrepasa los pequeños cerebros apergaminados de aquellos a quienes les parece que, para penetrar en el dominio de la cultura, la condición necesaria es que nada los involucre en un deseo cualquiera, que los humanizase. *Pensamiento mágico*, ¿les parece suficiente este término para explicar como gente que, al nacer, tenía todas las probabilidades de establecer las mismas relaciones que nosotros, hayan interpretado el día, la noche, la tierra y el cielo como entidades que se conjugan y copulan en una familia llena de asesinatos, incestos, eclipses extraordinarios, desapariciones, metamorfosis, mutilaciones de tal o cual de los términos? ¿Creen que esa gente toma las cosas al pie de la letra? Es colocarlos verdaderamente en el nivel mental del evolucionista de nuestros días, que cree explicarlo todo.

Creo que en lo tocante a la insuficiencia del pensamiento nada tenemos que envidiar a los Antiguos.

En cambio, ¿no resulta claro que estas mitologías apuntan a la instalación, al mantenimiento en pie del hombre en el mundo? Le hacen saber cuáles son los significantes primordiales, cómo concebir su relación y su genealogía. No es necesario aquí ir a buscar la mitología griega o egipcia, pues Griaule el otro día explicó la mitología de África. Se trataba de una placenta dividida en cuatro, y, uno de los pedazos, arrancado antes que los otros, introducía entre los cuatro elementos primitivos la primera disimetría y la dialéctica mediante la cual se explican tanto la división de los campos como el modo en que se llevan las vestimentas, que significan las vestimentas, el tejido, tal o cual arte, etcétera. Es la genealogía de los significantes en tanto es esencial al ser humano

para saber donde está. No son simplemente postes de orientación, ni moldes exteriores, estereotipados, enchapados sobre las conductas, ni simplemente *patterns*. Le permiten una libre circulación en un mundo ordenado por ellos. Al hombre moderno quizá le haya tocado una suerte menos favorable.

Gracias a estos mitos el primitivo se sitúa en el orden de las significancias. Tiene claves para todo tipo de situaciones extraordinarias. Si rompe con todo, aún lo sostienen los significantes, le dicen, por ejemplo, cuál es exactamente el tipo de castigo que su salida, que pudo producir desórdenes, implica. La regla le impone su ritmo fundamental. Nosotros, en cambio, nos vemos reducidos a permanecer temerosamente en el conformismo, tememos volvernos un poquito locos cada vez que no decimos exactamente lo mismo que todo el mundo. Esta es la situación del hombre moderno.

Encarnemos, aunque más no sea un poco, esta presencia del significante en lo real. La aparición de un significante nuevo, con todas las resonancias que supone hasta en lo más íntimo de las conductas y los pensamientos, la aparición de un registro como, por ejemplo, el de una nueva religión, no es algo que podamos manipular fácilmente, la experiencia lo prueba. Hay viraje de significaciones, cambio del sentimiento común, de las relaciones socialmente condicionadas, pero hay también todo tipo de fenómenos, llamados reveladores, que puede aparecer de un modo asaz perturbador como para que los términos que utilizamos para la psicosis no sean en absoluto inapropiados allí. La aparición de una nueva estructura en las relaciones entre los significantes de base, la creación de un nuevo término en el orden del significante, tiene un carácter devastador.

Nuestro problema no es este. No tenemos por qué interesarnos en la aparición de un significante, porque profesionalmente este es un fenómeno que nunca encontramos. En cambio, tratamos con sujetos en los que palpamos, con toda evidencia, algo que ocurrió a nivel de la relación edípica, un núcleo irreductible. La pregunta adicional que les invito a

formular es la siguiente: ¿No es acaso concebible, en los sujetos inmediatamente asequibles que son los psicóticos, considerar las consecuencias de la falta esencial de un significante?

Una vez más, no digo nada nuevo. Formulo simplemente de manera clara lo que está implícito en nuestro discurso cuando hablamos de complejo de Edipo. No existe neurosis sin Edipo. El problema ha sido formulado, pero no es cierto. Admitimos sin problemas que en una psicosis algo no funcionó, que esencialmente algo no se completó en el Edipo. A un analista le tocó estudiar *in vivo* un caso paranoide, homólogo en algunos aspectos al caso del presidente Schreber. Dice, a fin de cuentas, cosas muy próximas a las que digo, con la salvedad de que manifiestamente se enreda, porque no las puede formular tal como les propongo hacerlo, diciendo que la psicosis consiste en un agujero, en una falta a nivel del significante.

Esto puede parecer impreciso, pero es suficiente, aun cuando no podamos decir de inmediato qué es ese significante. Vamos a cercarlo, al menos por aproximación, a partir de las significaciones connotadas en su acercamiento. ¿Puede hablarse del acercamiento a un agujero? ¿Por qué no? Nada hay más peligroso que el acercamiento a un vacío.

3

Hay otra forma de defensa además de la provocada por una tendencia o significación prohibida. Esa defensa consiste en no acercarse al lugar donde no hay respuesta a la pregunta.

De este modo nos quedamos más tranquilos, y, en suma, esa es la característica de la gente normal. *No hacemos preguntas*, nos lo enseñaron, y por eso estamos aquí. Pero, en tanto psicoanalistas, estamos hechos sin embargo para intentar esclarecer a los desdichados que si se han hecho preguntas.

Estamos seguros que los neuróticos se hicieron una pregunta. Los psicóticos, no es tan seguro. Quizá la respuesta les llegó antes que la pregunta; es una hipótesis. O bien la pregunta se formuló por sí sola, lo cual no es impensable.

No hay pregunta para un sujeto sin que haya otro a quien se la haya hecho. Alguien me decía recientemente en un análisis: *A fin de cuentas, no tengo nada que pedirle*[1] *a nadie*. Era una confesión triste. Le hice notar que en todo caso, si tenía algo que pedir era forzoso que se lo pidiese a alguien. Es la otra cara de la misma pregunta. Si nos metemos bien esta relación en la cabeza, no parecerá extravagante que diga que también es posible que la pregunta se haya hecho primero, que no sea el sujeto quien la haya hecho. Como mostré en mis presentaciones de enfermo, lo que ocurre en la entrada en la psicosis es de este orden.

Recuerden ese pequeño sujeto que evidentemente nos parecía, a nosotros, muy lúcido. Visto la manera en que había crecido y prosperado en la existencia, en medio de la anarquía —solamente un poco más patente que en los demás— de su situación familiar, se había vinculado a un amigo, que se había vuelto su punto de arraigo en la existencia, y de golpe algo le había ocurrido, no era capaz de explicar qué. Captamos claramente que ese algo tenía que ver con la aparición de la hija de su compañero, y completamos diciendo que sintió ese hecho como incestuoso, y, por ende, se produjo la defensa.

No somos demasiado exigentes en cuanto al rigor de nuestras articulaciones, y puesto que aprendimos de Freud que el principio de contradicción no funciona en el inconsciente —formula sugestiva e interesante, pero, si uno se queda en ella, un poco limitada—, cuando algo no camina en un sentido se lo explica por su contrario. Por eso, el análisis

1. *Demander*, conjuga varios sentidos con cuya ambigüedad juega el texto, demandar, pedir, preguntar. [T.]

explica admirablemente las cosas. Este hombrecillo había comprendido aún menos que nosotros. Chocaba ahí con algo, y faltándole por entero la clave, se metió tres meses en su cama, como para ubicarse. Estaba en la perplejidad.

Un mínimo de sensibilidad que da nuestro oficio, permite palpar algo que siempre se vuelve a encontrar en lo que se llama la pre-psicosis, a saber, la sensación que tiene el sujeto de haber llegado al borde del agujero. Esto debe tomarse al pie de la letra. No se trata de comprender qué ocurre ahí donde no estamos. No se trata de fenomenología. Se trata de concebir, no de imaginar, qué sucede para un sujeto cuando la pregunta viene de allí donde no hay significante, cuando el agujero, la falta, se hace sentir en cuanto tal.

Repito, no se trata de fenomenología. No se trata de hacernos los locos; bastante lo hacemos en nuestro diálogo interno. Se trata de determinar las consecuencias de una situación determinada de este modo.

Todos los taburetes no tienen cuatro pies. Algunos se sostienen con tres. Pero, entonces, no es posible que falte ningún otro, si no la cosa anda muy mal. Pues bien, sepan que los puntos de apoyo significantes que sostienen el mundillo de los hombrecitos solitarios de la multitud moderna, son muy reducidos en número. Puede que al comienzo el taburete no tenga suficientes pies, pero que igual se sostenga hasta cierto momento, cuando el sujeto, en determinada encrucijada de su historia biográfica, confronta ese defecto que existe desde siempre. Para designarlo nos hemos contentado por el momento con el término de *Verwerfung*.

Esto puede provocar bastantes conflictos, pero, esencialmente, no se trata de las constelaciones conflictivas que se explican en la neurosis por una descompensación significativa. En la psicosis el significante está en causa, y como el significante nunca está solo, como siempre forma algo coherente —es la significancia misma del significante— la falta de un significante lleva necesariamente al sujeto a poner en tela de juicio el conjunto del significante.

Esta es la clave fundamental del problema de la entrada en la psicosis, de la sucesión de sus etapas, y de su significación.

Los términos en que son formuladas habitualmente las preguntas implican de hecho lo que estoy diciendo. Un Katan, por ejemplo, formula que la alucinación es un modo de defensa igual a los otros. Se percata, sin embargo, de que hay allí fenómenos muy próximos, pero que difieren: la certeza de las significaciones sin contenido, que simplemente puede llamarse interpretación, difiere en efecto de la alucinación propiamente dicha. Explica a ambas mediante mecanismos destinados a proteger al sujeto, que operan de modo distinto a como lo hacen en las neurosis. En las neurosis, la significación desaparece por un tiempo, eclipsada, y va a anidar en otro lado; mientras que la realidad aguanta bien el golpe. Defensas como éstas no son suficientes en el caso de la psicosis, y lo que debe proteger al sujeto aparece en la realidad. Este coloca fuera lo que puede conmover la pulsión instintiva que hay que enfrentar.

Es evidente, que el término realidad, tal como es utilizado aquí es totalmente insuficiente. ¿Por qué no atreverse a decir que el mecanismo cuya ayuda se busca es el *id*? Porque se considera que el *id* tiene el poder de modificar y perturbar lo que puede llamarse la verdad de la cosa.

Según se explica, se trata para el sujeto de protegerse contra las tentaciones homosexuales. Nadie jamas llegó a decir —Schreber menos que los demás— que de golpe no veía más a la gente, que el rostro mismo de sus semejantes masculinos estaba cubierto, por la mano del Eterno, con un manto. Siempre los vio muy bien. Se considera que no los veía como lo que verdaderamente eran para él, o sea como objetos de atracción amorosa. No se trata entonces de lo que vagamente se llama realidad, como si ésta fuese idéntica a la realidad de las murallas contra las que chocamos; se trata de una realidad significante, que no sólo presenta topes y obstáculos, sino una verdad que en sí misma se verifica y se instaura como orientando este mundo e introduciendo en el seres, para llamarlos

por su nombre.

¿Por qué no admitir que el *id* es capaz de escamotear la verdad de la cosa?

Podemos también formular la pregunta en sentido inverso, a saber: ¿qué ocurre cuando la verdad de la cosa falta, cuando ya no hay nada para representarla en su verdad, cuando, por ejemplo, el registro del padre está ausente?

El padre no es simplemente un generador. Es también quien posee el derecho a la madre, y, en principio, en paz. Su función es central en la realización del Edipo, y condiciona el acceso del hijo —que también es una función, y correlativa de la primera— al tipo de la virilidad. ¿Qué ocurre si se produjo cierta falta en la función formadora del padre?

El padre pudo efectivamente tener cierto modo de relación como para que el hijo realmente adopte una posición femenina, pero no es por temor a la castración. Todos conocimos esos hijos delincuentes o psicóticos que proliferan a la sombra de una personalidad paterna de carácter excepcional, de uno de esos monstruos sociales que se dicen sagrados. Personajes a menudo marcados por un estilo de brillo y éxito, pero de modo unilateral, en el registro de una ambición o de un autoritarismo desenfrenados, a veces de talento, de genio. No es obligatoria la presencia de genio, mérito, mediocridad o maldad; basta con que exista lo unilateral y lo monstruoso. No por azar una subversión psicopática de la personalidad se produce especialmente en una situación así.

Supongamos que esa situación entrañe precisamente para el sujeto la imposibilidad de asumir la realización del significante padre a nivel simbólico. ¿Qué le queda? Le queda la imagen a la que se reduce la función paterna. Es una imagen que no se inscribe en ninguna dialéctica triangular, pero, cuya función de modelo, de alienación especular, le da pese a todo al sujeto un punto de enganche, y le permite aprehenderse en el plano imaginario.

Si la imagen cautivante es desmesurada, si el personaje en cuestión manifiesta simplemente en el orden de la potencia y

no en el del pacto, aparece una relación de agresividad, de rivalidad, de temor, etcétera. En la medida en que la relación permanece en el plano imaginario, dual y desmesurado, no tiene la significación de exclusión recíproca que conlleva el enfrentamiento especular, sino la otra función, la de captura imaginaria. La imagen adquiere en sí misma y de entrada la función sexualizada, sin necesitar intermediario alguno, identificación alguna a la madre o a quien sea. El sujeto adopta entonces esa posición intimidada que observamos en el pez o en la lagartija. La relación imaginaria se instala sola, en un plano que nada tiene de típico, que es deshumanizante, porque no deja lugar para la relación de exclusión recíproca que permite fundar la imagen del yo en la órbita que da el modelo, más logrado, del otro.

La alienación es aquí radical, no está vinculada con un significado anonadante como sucede en cierto modo de rivalidad con el padre, sino en un anonadamiento del significante. Esta verdadera desposesión primitiva del significante, será lo que el sujeto tendrá que cargar, y aquello cuya compensación deberá asumir, largamente, en su vida, a través de una serie de identificaciones puramente conformistas a personajes que le darán la impresión de qué hay que hacer para ser hombre.

Así es como la situación puede sostenerse largo tiempo; como los psicóticos viven compensados, tienen aparentemente comportamientos ordinarios considerados como normalmente viriles, y, de golpe, Dios sabe por qué, se descompensan. ¿Qué vuelve súbitamente insuficiente las muletas imaginarias que permitían al sujeto compensar la ausencia del significante? ¿Cómo vuelve el significante en cuanto tal a formular sus exigencias? ¿Cómo interroga e interviene lo que faltó?

Antes de intentar resolver estos problemas, quisiera hacerles notar cómo se manifiesta la aparición de la pregunta formulada por la falta del significante. Se manifiesta por fenómenos de franja donde el conjunto del significante está puesto en juego. Una gran perturbación del discurso interior, en el

sentido fenomenológico del término, se produce, y el Otro enmascarado que siempre está en nosotros, se presenta de golpe iluminado, revelándose en su función propia. Esta función entonces es la única que retiene al sujeto a nivel del discurso, el cual amenaza faltarle por completo, y desaparecer. Este es el sentido del crepúsculo de la realidad que caracteriza la entrada en la psicosis.

Intentaremos avanzar un poco más la próxima vez.

18 DE ABRIL DE 1956

XVI

SECRETARIOS DEL ALIENADO

La lectura.
El asesinato de almas.
Las implicaciones del significante.
Los hombrecitos.
Las tres funciones del padre.

Que Schreber tuviese *dotes excepcionales*, como él mismo lo expresa, para la observación de los fenómenos de los que es sede, y para la investigación de su verdad, da un valor incomparable a su testimonio.

Lectura de las Memorias.

1

Detengámonos un momento. Comencé por esta lectura para indicar qué me propongo hacer hoy, a saber, llevarlos a cierto número de lugares que escogí entre los mejores en las aproximadamente cuatrocientas o quinientas páginas del libro de Schreber.

Aparentemente nos contentaremos con hacer de secretarios del alienado. Habitualmente se emplea esta expresión para reprochar a los alienistas su impotencia. Pues bien, no sólo nos haremos sus secretarios, sino que tomaremos su relato al pie de la letra; precisamente lo que siempre se consideró que debía evitarse.

¿No es acaso cierto que por no haber insistido lo suficiente en su escucha del alienado, los grandes observadores que hicieron las primeras clasificaciones rebajaron el material que se les ofrecía? Hasta el punto que les terminó pareciendo problemático y fragmentario.

El viernes presenté una psicosis alucinatoria crónica. ¿No les impactó, a quienes allí estaban, ver hasta qué punto se obtiene algo mucho más vivaz si, en lugar de tratar de determinar como sea si la alucinación es verbal, sensorial o no sensorial, simplemente se escucha al sujeto? La enferma del otro día hacía surgir, inventaba, mediante una especie de reproducción imaginativa, preguntas que se veía claramente habían estado implícitas de antemano en su situación, sin que expresamente la enferma las hubiese formulado. Obviamente, no basta contentarse con esto para comprenderlo todo, ya que se trata de saber por qué ocurren así las cosas. No obstante hay que comenzar tomando las cosas en su equilibrio, y ese equilibrio se sitúa a nivel del fenómeno significante-significado.

Esta dimensión está lejos de haber sido agotada por la psicología o la metapsicología o la parapsicología clásica tradicional, que utilizan categorías de escuela: alucinación, interpretación, sensación, percepción. Sentimos claramente que ése para nada es el nivel en que se formula el problema, y que incluso es un punto de partida pésimo, que no deja esperanza alguna de formular correctamente la pregunta sobre qué es el delirio, y sobre el nivel en que se produce el desplazamiento del sujeto, en relación a los fenómenos de sentido.

Nunca está de más sugerirles a los psicólogos y a los médicos que recurran a lo que, por más que sea, es accesible al

hombre del común. Les propongo un ejercicio. Reflexionen un poquito sobre qué es la lectura.

¿A qué llaman lectura? ¿Cuál es el momento óptimo de la lectura? ¿Cuándo están realmente seguros de que leen? Me dirán que al respecto no tienen duda alguna, tienen la impresión de la lectura. Muchas cosas se oponen a esto. Por ejemplo, podemos tener claramente la impresión de leer algo en los sueños, cuando, manifiestamente, no podemos afirmar que hay correspondencia con un significante. La absorción de determinados tóxicos puede crear la misma impresión. ¿Acaso esto no hace pensar que no podemos fiarnos de la aprehensión sentimental de la cosa, y que es necesario hacer intervenir la objetividad de la relación del significante y el significado? Entonces, comienza verdaderamente el problema, y con él las complicaciones.

Se da el caso de alguien que simula leer. En una época lejana en que yo viajaba por países que acababan de conquistar su independencia, vi a un señor, el intendente de un príncipe del Atlas, tomar un papelito que le estaba destinado, y comprobé de inmediato que no podía comprender absolutamente nada porque lo tenía al revés. Pero, con mucha gravedad, articulaba algo, cosa de no pasar vergüenza ante su respetuoso circulo. ¿Leía o no leía? Indudablemente leía lo esencial, a saber, que yo estaba acreditado.

El otro extremo, es el caso en que se saben de memoria lo que está en el texto. Ocurre más a menudo de lo que se cree. Puede decirse que saben de memoria los textos de Freud que son de uso corriente en vuestra formación médica y psicológica. No leen lo que ya se saben de memoria. Esto permite relativizar de modo singular lo que hace el fondo de la literatura llamada científica, al menos en nuestro ámbito. A menudo se tiene la impresión de que la intención que dirige profundamente al discurso tal vez no sea otra que la de permanecer exactamente en los límites de lo que ya ha sido dicho. Parece que la intención última de este discurso es hacer señas a sus destinatarios, y probar que quien lo firma es, si me permiten

la expresión, no-nulo, capaz de escribir lo que todo el mundo escribe.

Se observa aquí una falta flagrante de correspondencia entre las capacidades intelectuales de los autores, que con seguridad varían dentro de amplios límites, y la llamativa uniformidad de lo que nos proporcionan con su discurso. La vida científica más común ofrece estos desniveles patentes. ¿Por qué entonces juzgar por adelantado la caducidad de lo que proviene de un sujeto que se presume pertenece al orden de lo insensato, pero cuyo testimonio es más singular, y hasta cabalmente original? Por perturbadas que puedan ser sus relaciones con el mundo exterior, quizá su testimonio guarda de todos modos su valor.

De hecho, descubrimos, y no simplemente a propósito de un caso tan notable como el del presidente Schreber, sino a propósito de cualquiera de estos sujetos, que si sabemos escuchar, el delirio de las psicosis alucinatorias crónicas manifiesta una relación muy específica del sujeto respecto al conjunto del sistema del lenguaje en sus diferentes órdenes. Sólo el enfermo puede dar fe de ello, y lo hace con gran energía.

No tenemos razón alguna para no recoger como tal lo que dice, so pretexto de un no sé qué que sería inefable, incomunicable, afectivo; ustedes saben, todas esas elucubraciones que se hacen sobre los pretendidos fenómenos primitivos. El sujeto da fe efectivamente de cierto viraje en la relación con el lenguaje, que se puede llamar erotización o pasivización. Su modo de padecer el fenómeno del discurso en su conjunto nos revela, ciertamente, unas dimensiones constitutivas, siempre y cuando no busquemos el menor común denominador entre los psiquismos. Esta dimensión es la distancia entre la vivencia psíquica y la situación semi-externa en que, en relación a todo fenómeno de lenguaje, está, no sólo el alienado, sino todo sujeto humano.

Metodológicamente, tenemos el derecho de aceptar entonces el testimonio del alienado sobre su posición respecto al

lenguaje, y tenemos que tomarlo en cuenta en el análisis del conjunto de las relaciones del sujeto con el lenguaje. Este es el interés mayor y permanente del legado que Schreber nos hizo en sus memorias, cosa memorable efectivamente y digna de ser meditada.

2

Schreber mismo nos indica que algo en él, en un momento dado, se vio profundamente perturbado. Cierta fisura apareció en el orden de sus relaciones con el otro, a la que misteriosamente llama *asesinato de alma*.

Este queda en la penumbra, nuestra experiencia de las categorías analíticas nos permite, empero, situarnos al respecto. Se trata de algo que esencialmente está en relación con los orígenes del yo, con lo que para el sujeto es la elipse de su ser, con esa imagen en la que se refleja bajo el nombre de yo.

Esta problemática se inserta entre la imagen del yo y esa imagen sobrelevada, encumbrada con respecto a la primera, la del Otro con mayúscula, la imago paterna, en tanto instaura la doble perspectiva, dentro del sujeto, del yo y del ideal del yo, para no hablar en esta ocasión del superyó. Tenemos la impresión de que en tanto no adquirió, o bien perdió a ese Otro, que se encuentra con un otro puramente imaginario, el otro disminuido y caído con quien sólo son posibles relaciones de frustración: este otro lo niega, literalmente lo mata. Este otro es lo más radical que puede haber en la alienación imaginaria.

Ahora bien, la captura por el doble es correlativa de la aparición de lo que puede llamarse el discurso permanente subyacente a la inscripción que se hace en el curso de la historia del sujeto, y que dobla todos sus actos. Por cierto, no es imposible ver surgir este discurso en el sujeto normal.

Daré un ejemplo casi accesible a una extrapolación vivida,

el del personaje aislado en una isla desierta. Robinson Crusoe es, en efecto, uno de los temas del pensamiento moderno, aparecido por vez primera, a mi entender, en Baltasar Gracián. Es un problema psicológico accesible, si no a la imaginación, por lo menos a la experiencia: ¿qué ocurre cuando el sujeto humano vive totalmente solo? ¿Qué deviene el discurso latente? ¿Al cabo de dos o tres años de soledad, qué ocurre con el orden de vocalización *voy a vender leña*?

También preguntarse qué devienen las vocalizaciones para una persona perdida en la montaña, y sin duda no es casual que el fenómeno sea más nítido en las montañas, ya que éstas son lugares quizá menos humanizados. Lo que ocurre, a saber, la movilización sensible del mundo exterior en relación a una significación lista para saltar en cualquier rincón, puede dar idea de ese aspecto siempre a punto de aflorar de un discurso semi-alienado. La existencia permanente de ese discurso puede considerarse análoga a lo que ocurre en el alienado: los fenómenos de verbalización en Schreber no hacen, en suma, más que acentuarlo. La cuestión ahora es saber por qué, al margen de qué, para significar qué, movilizado por qué, el fenómeno aparece en el delirante.

Tomo otro pasaje, también elegido al azar, porque esto es algo tan insistente en Schreber que por todos lados encontramos una confirmación de los fenómenos que indico.

Lectura de las Memorias, *págs. 298-99*

Encontramos luego algunas consideraciones acerca del enlentecimiento de la cadencia. Es ahí donde debemos hacer avanzar nuestro análisis.

Es esencial para los fenómenos de significación que el significante no se puede cortar. No se secciona un pedazo de significante como se secciona una cinta magnetofónica. Si cortan una cinta magnetofónica la frase se interrumpe, pero el efecto de la frase no se detiene en el mismo punto. El significante

entraña en sí mismo toda suerte de implicaciones, y no por ser escuchas o descifradores profesionales pueden en ciertos casos completar la frase. La unidad de significación muestra de manera permanente al significante funcionando de acuerdo a ciertas leyes. El hecho de que las voces, en el seno del delirio, jueguen sobre esta propiedad no puede ser considerado indiferente, y no podemos eliminar la hipótesis de que el motivo fundamental sea precisamente una relación más radical, más global, con el fenómeno del significante.

A partir de allí nos preguntaremos por qué el sujeto emplea, en efecto, todas sus capacidades en la relación con el significante. Abordar el problema a este nivel, no cambia en lo más mínimo la función de la energética, no supone en modo alguno rechazar la noción de libido. Se trata tan sólo de saber qué significa, en la psicosis, el interés electivo por la relación con el significante. Veamos una nota breve acerca de la relación entre la inteligencia divina y la inteligencia humana. *(Lectura de las* Memorias.*)*

Por elaborada que parezca, la equivalencia entre los nervios y las palabras presentificadas está fundada en la experiencia primitiva del sujeto. Los nervios son ese palabrerío y esos estribillos, esa insistencia verbalizaba que se ha convertido en su universo. En cambio, al mismo tiempo, las presencias accesorias de su medio se ven afectadas de irrealidad, y se vuelven hombres *hechos en un dos por tres*. Las presencias que cuentan se han vuelto esencialmente verbales, y la suma de esas presencias verbales es idéntica para él a la presencia divina, la sola y única presencia que es su correlato y su garante.

La noción de que la inteligencia divina es la suma de las inteligencias humanas se enuncia en fórmulas asaz rigurosas y elegantes para darnos la impresión de estar ante un trocito de sistema filosófico. Si hubiese preguntado de quién era, quizá habría faltado poco para que me respondiesen: Spinoza.

La cuestión es saber cuánto vale el testimonio del sujeto. Pues bien, nos da su experiencia, que se impone como la

estructura misma de la realidad para él.

El quinto capítulo concierne particularmente a la lengua llamada fundamental, de la que, ya les dije, según el testimonio del sujeto, está hecha de una especie de viejo alemán particularmente sabroso, y entremezclado de expresiones arcaicas emanadas de las subyacencias etimológicas de esa lengua.

Lectura de las Memorias, *págs. 63-64*

Nos acercamos. Se siente que el sujeto ha meditado hasta el momento, sin duda más que nosotros, sobre la naturaleza del surgimiento de la palabra. Claramente se da cuenta de que la palabra se sitúa en un nivel muy distinto al de la puesta en marcha de los órganos que pueden materializarla. Notaran que introduce el sueño como perteneciendo esencialmente al mundo del lenguaje. No es vano señalar el sorprendente ilogicismo que esto representa por parte de un alienado que se supone no conoce el carácter altamente significante que damos al sueño después de Freud. Es indudable que Schreber no tenía ninguna idea de ello.

3

La nota de la página 65 es una fenomenología muy rica de las significaciones ambiente en el contexto de una burguesía alemana de tradición bastante amplia, ya que podemos ubicar la historia de los Schreber a partir del siglo XVIII. Formaron parte de la vida intelectual de su país de modo bastante brillante, volveré a hablar luego de la personalidad del padre de Schreber. Los temas que surgirán en un segundo primer tiempo del delirio están ligados manifiestamente a ese

complejo de cerco cultural cuya expansión vimos tristemente con el célebre partido que lanzo a toda Europa a la guerra. El cerco por los eslavos, por los judíos, todo ya está presente en este buen hombre que no parece haber participado en ninguna tendencia política pasional, salvo, durante el período de sus estudios, en esas corporaciones estudiantiles que menciona.

Volveremos sobre la existencia de las almas que son el sostén de las frases que perpetuamente incluyen al sujeto en su tumulto. Llegarán con el paso del tiempo a achicarse hasta esos famosos *hombrecitos* que tanto atrajeron la atención de los analistas. Katan, en particular, consagró un articulo a estos hombrecitos que dieron pie a todo tipo de interpretaciones más o menos ingeniosas, como, por ejemplo, la de asimilarlos a los espermatozoides que el sujeto, habiendo rechazado a partir de determinado momento la masturbación, rehúsa perder. No hay razón para rechazar una interpretación de este tipo, pero aún cuando la admitamos, ella no agota el problema.

Lo importante es que se trata de personajes regresivos que han vuelto a su célula procreadora original. Katan parece olvidar los muy antiguos trabajos de Silberer, quien fue el primero en hablar de sueños donde figuraban algunas imágenes del espermatozoide, o de la primitiva célula femenina del óvulo. En esa época, que puede parecer arcaica, Silberer había visto muy bien, sin embargo, que el problema era sobre todo saber qué función cumplían esas imágenes, aunque fuesen fantasmáticas u oníricas. Por otra parte, es curioso ver, en 1908, a alguien tomar en cuenta la noción de qué significan esas imágenes. Según él, su aparición tiene una significación mortal. Se trata de un retorno a los orígenes. Es equivalente a una manifestación del instinto de muerte. En el presente caso, lo palpamos, ya que los hombrecitos se producen en el contexto del crepúsculo del mundo, fase verdaderamente constitutiva del movimiento del delirio.

En todo caso, no podemos dejar de preguntarnos en esta ocasión si no está en juego en Schreber cierta incompletitud

de la realización de la función paterna. Todos los autores, en efecto, intentan explicar la eclosión del delirio de Schreber en relación a su padre. No es que Schreber en ese momento estuviese en conflicto con su padre, quien había desaparecido hacía ya largo tiempo. No es que estuviese en un momento de fracaso en el acceso a funciones paternas, puesto que al contrario había entrado en una etapa brillante de su carrera, y estaba colocado en una posición de autoridad que parecía exigirle asumir verdaderamente una posición paterna, ofrecerle un apoyo para idealizar esa posición y referirse a ella. El delirio del presidente Schreber parece depender pues de un vértigo del éxito más que del sentimiento de fracaso. La comprensión que ofrecen los autores del mecanismo de la psicosis, al menos en el plano psíquico, gira a su alrededor.

Daré, por mi parte, tres respuestas acerca de la función del padre.

Normalmente, la conquista de la realización edípica la integración y la introyección de la imagen edípica, se hace a través —Freud lo dice sin ambigüedad— de la relación agresiva. En otros términos, la integración simbólica se realiza a través de un conflicto imaginario.

Hay una vía de otra índole. La experiencia etnológica muestra la importancia, por más residual que sea, del fenómeno de la *couvade*: en este caso la realización imaginaria se hace por la puesta en juego simbólica de la conducta. ¿Lo que pudimos situar en las neurosis no es acaso algo de esta índole? El embarazo del histérico, descrito por Hasler, que se produce luego de una ruptura traumática de su equilibrio, no es imaginario, sino en verdad simbólico.

¿No hay una tercera vía, encarnada de algún modo en el delirio? Esos hombrecitos son formas de reabsorción, pero también son la representación de lo que sucederá en el futuro: el mundo será repoblado con hombres-Schreber, con hombres de espíritu schreberiano, a menudo seres fantasmáticos, procreación de después del diluvio. Tal es la perspectiva.

En suma, en la forma normal, el acento recae sobre la rea-

lización simbólica del padre a través del conflicto imaginario; en la forma neurótica o paraneurótica en la realización imaginaria del padre a través de un ejercicio simbólico de la conducta. Y aquí ¿qué vemos? Ni más ni menos que la función real de la generación.

Esto es algo que no le interesa a nadie, ni a los neuróticos, ni a los primitivos. No digo que estos no conozcan la función real que el padre desempeña en la generación. Simplemente, no les interesa. Les interesa el engendramiento del alma, el engendramiento del espíritu por el padre, el padre en tanto simbólico o en tanto imaginario. Pero, curiosamente, en el delirio, vemos surgir, en forma imaginaria, la función real del padre en la generación, al menos si admitimos la identificación que hacen los analistas entre los hombrecitos y los espermatozoides. Hay un movimiento giratorio entre las tres funciones que definen la problemática de la función paterna.

Estamos dedicados ahora a la lectura de este texto, y a la empresa de actualizarlo al máximo en el registro dialéctico significante-significado.

A todos y cada uno de los que aquí están, les diré lo siguiente: si abordan, como es seguramente legítimo hacerlo, la pregunta por el ser, no la tomen desde muy arriba. En la dialéctica fenoménica articulada que presenté, la palabra es realmente el centro de referencia.

25 DE ABRIL DE 1956

XVII

METÁFORA Y METONIMIA (I): «SU GAVILLA NO ERA NI AVARA NI ODIOSA»

La verdad del Padre.
La invasión del significante.
Sintaxis y metáfora.
La afasia de Wernicke.

Sie lieben also den Wahn wie sich selbst: das ist das Geheimnis. Esta frase está recogida en las cartas a Fliess, donde vemos esbozarse con singular relieve los temas que aparecerán sucesivamente en la obra freudiana.

¿Tendríamos el estilo de Freud sin estas cartas? Sí, a pesar de todo, pero ellas nos enseñan que ese estilo nunca sufrió inflexión alguna, y que no es más que la expresión de lo que orienta y vivifica su investigación. Todavía en 1939, cuando escribe *Moisés y el Monoteísmo*, se siente que su interrogación apasionada no disminuyó, y que siempre del mismo modo encarnizado, casi desesperado, se esfuerza por explicar cómo el hombre, en la posición misma de su ser, puede ser tan dependiente de esas cosas para las que manifiestamente no está hecho en lo más mínimo. Esto está dicho y nombrado: se trata de la verdad.

Releí *Moisés y el Monoteísmo* a fin de preparar la presentación que se me encargó hacer dentro de dos semanas de la persona de Freud. Me parece que puede encontrarse en él una

vez más la confirmación de lo que intento hacer ver, a saber, que el análisis es absolutamente inseparable de una pregunta fundamental acerca del modo en que la verdad entra en la vida del hombre. La dimensión de la verdad es misteriosa, inexplicable, nada permite captar decisivamente su necesidad, pues el hombre se acomoda perfectamente a la no-verdad. Intentaré mostrar que esta es la pregunta que hasta el final atormenta a Freud en *Moisés y el Monoteísmo*.

Se siente en este librito el gesto que renuncia y el rostro que se cubre. Aceptando la muerte, continua. La interrogación renovada en torno a la persona de Moisés, a su miedo hipotéticos, no tiene otra razón de ser más que la de responder al problema de saber por qué vía la dimensión de la verdad entra de manera viviente en la vida, en la economía del hombre. Freud responde que es por intermedio de la significación última de la idea del padre.

El padre es una realidad sagrada en sí misma, más espiritual que cualquier otra, porque, en suma, nada en la realidad vivida indica, hablando estrictamente, su función, su presencia, su dominancia. ¿Cómo la verdad del padre, cómo esa verdad que Freud mismo llama espiritual, llega a ser promovida a un primer plano? La cosa sólo es pensable a través del rodeo de ese drama a-histórico, inscrito hasta en la carne de los hombres en el origen de toda historia: la muerte, el asesinato del padre. Mito, evidentemente, mito muy misterioso, imposible de evitar en la coherencia del pensamiento de Freud. Hay allí algo velado.

Todo nuestro trabajo del año pasado confluye aquí: no puede negarse el carácter inevitable de la intuición freudiana. Las críticas etnográficas no dan en el clavo. Se trata de una dramatización esencial por la cual entra en la vida una superación interna del ser humano: el símbolo del padre.

La naturaleza del símbolo está aún por esclarecerse. Nos acercamos a su esencia situándola en el mismo punto de génesis que el instinto de muerte. Expresamos una sola y misma cosa. Tendemos hacia un punto de convergencia: ¿qué signifi-

ca esencialmente el símbolo en su papel significante? ¿Cuál es la función inicial y original, en la vida humana, de la existencia del símbolo en tanto significante puro?

Esta pregunta nos hace volver a nuestro estudio sobre las psicosis.

1

La frase que escribí en la pizarra es característica del estilo de Freud, y se las doy para que guardemos su vibración.

Freud habla en esa carta de las diferentes formas de defensa. Es una palabra demasiado gastada en nuestro uso común como para no preguntar, en efecto: ¿quién se defiende?, ¿qué se defiende?, ¿contra qué se defiende uno? La defensa en psicoanálisis se dirige contra un espejismo, una nada, un vacío, y no contra todo lo que existe y pesa en la vida. Este enigma último está velado por el fenómeno mismo en el momento preciso en que lo captamos. Esta carta muestra por vez primera, y de manera particularmente clara, los diferentes mecanismos de las neurosis y las psicosis.

Sin embargo, en el momento de llegar a la psicosis, es como si Freud fuese atrapado por un enigma más profundo. Dice: *Los paranoicos, los delirantes, los psicóticos, aman el delirio como se aman a sí mismos.*

Hay allí un eco, al que debe dársele todo su peso, de lo dicho en el mandamiento: *amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos.*

El sentido del misterio nunca falta en el pensamiento de Freud. Es su inicio, su medio y su final. Creo que si lo dejamos disiparse, perdemos lo esencial del camino mismo en que todo análisis debe estar fundado. Si perdemos un instante el misterio, nos perdemos en una nueva forma de espejismo.

Freud tuvo el sentimiento profundo de que, en las relacio-

nes del sujeto psicótico con su delirio, algo rebasa el juego del significado y las significaciones, el juego de lo que llamaremos más tarde las pulsiones del *id*. Hay ahí una afección, una vinculación, una presentificación esencial, cuyo misterio sigue casi intacto para nosotros; el delirante, el psicótico se aferra a su delirio como a algo que es él mismo.

Con esta vibración en el oído abordamos nuevamente el problema de la vez pasada, en lo concerniente a la función económica que adquiere la relación de lenguaje en la forma y en la evolución de la psicosis.

Partamos de los datos que son las frases que Schreber dice escuchar, frases provenientes de esos seres intermediarios, diversos en su naturaleza, los vestíbulos del cielo, las almas difuntas o las almas bienaventuradas, esas sombras, esas formas ambiguas de seres desposeídos de su existencia y portadores de voz.

La parte plena de la frase, donde están las palabras-núcleo, como se expresa el lingüista, que dan el sentido de la frase, no es vivida como alucinatoria. Al contrario, la voz se detiene para obligar al sujeto a proferir la significación en juego en la frase.

Ahora, es el momento… ¡de doblegarlo! Esta es la expresión implícita que tiene peso significativo. Nuestro sujeto nos hace saber que no está alucinado. Está colocado en el vilo, en lo que queda de vacío después de la parte gramatical o sintáctica de la frase, formada por palabras auxiliares, articulatorias, conjuntivas o adverbiales, y verbalizabas de manera súbita y como exterior, en tanto frase del otro. Es una frase de ese sujeto a la vez vacío y pleno, que llamé el *entre-yo (je)* del delirio.

Entonces, es ahora demasiado según la concepción de las almas. Esta concepción de las almas tiene toda su función en lo que es verbalizado por instancias algo superiores, según Schreber, a los sujetos portadores de estribillos machacados de memoria, formados por palabras que considera vacías. Alude a nociones funcionales que descomponen sus diversos

pensamientos. Una psicología tiene cabida, en efecto, en el interior de su delirio, una psicología dogmática que las voces que lo interpelan exponen, explicándole cómo están hechos sus pensamientos.

En particular, lo implícito asumió forma alucinatoria y no es dado en voz alta en la alucinación, es el *pensamiento principal*. La vivencia delirante del sujeto da en sí misma su esencia en el fenómeno. Indica que el fenómeno vivido de la alucinación, elemental o no, carece del pensamiento principal. *Nosotros, los rayos carecemos de pensamientos*, vale decir de lo que significa algo.

En relación a la cadena, si puede decirse así, del delirio, el sujeto parece a la vez agente y paciente. El delirio es más sufrido que organizado por él. Desde luego, como producto terminado, este delirio hasta cierto punto puede ser calificado de locura razonante, en el sentido de que su articulación en algunos aspectos es lógica, pero desde un punto de vista secundario. Que la locura alcance una síntesis de esta índole, no es un problema inferior al de su existencia misma. Esto se produce en el curso de una génesis que parte de elementos quizá groseros de esta construcción, pero que, en su forma original, se presentan como cerrados, e incluso como enigmáticos.

Hay primero algunos meses de incubación prepsicótica en que el sujeto está en un estado profundamente confusional. Es el momento en que se producen los fenómenos de crepúsculo del mundo, que caracterizan el inicio de un período delirante. A mediados de marzo de 1894, entró en el sanatorio de Flechsig. A mediados de noviembre del 93, comienzan los fenómenos alucinatorios, las comunicaciones verbalizabas que atribuyen a los diversos escalones de ese mundo fantasmático, formado por dos pisos de la realidad divina, el reino anterior de Dios y el reino posterior, y de todo tipo de entidades que están en vías de una reabsorción más o menos avanzada en esa realidad divina.

Esas entidades, que son las almas, van en sentido opuesto

a lo que llama el *orden del universo*, noción fundamental en la estructuración de su delirio. En lugar de tomar el camino de reintegrarse en el Otro absoluto, toman, en cambio, el de vincularse con Schreber mismo, de acuerdo a formas que varían en el curso de la evolución del delirio. En el origen, vemos expresado con claridad, en su experiencia vivida, el fenómeno de la introyección, cuando dice que el alma de Flechsig le entra de ese modo, y que se asemeja a filamentos de una telaraña, suficientemente gruesa como para serle inasimilable, que vuelve a salir por su boca. Este es una especie de esquema vivido de la introyección, que se atenuará más adelante y que se pulirá adquiriendo una forma más espiritualizada.

De hecho, Schreber estará cada vez más y más integrado a esa palabra ambigua con la que hace cuerpo y a la que responde con todo su ser. La ama, literalmente, como a sí mismo. Este fenómeno apenas puede calificarse de diálogo interior, pues la significación de la preeminencia del juego del significante, cada vez más vaciado de significación, gira precisamente en torno a la existencia del otro.

¿Cuál es la significación de esta invasión del significante que tiende a vaciarse de significado a medida que ocupa más y más lugar en la relación libidinal, e inviste todos los momentos, todos los deseos del sujeto?

Me detuve en una serie de textos que se repiten, y que sería fastidioso enumerar aquí. Algo me llamó la atención: incluso cuando las frases pueden tener un sentido, nunca se encuentra en ellas nada que se asemeje a una metáfora.

Pero, ¿qué es una metáfora?

2

Introduzco aquí un orden de interrogación hacia el cual nunca antes se atrajo vuestra atención.

La metáfora no es una cosa sobre la cual hablar sea lo más fácil del mundo. Bossuet dice que es una comparación abreviada. Todos saben que esto no es enteramente satisfactorio, y, creo que, a decir verdad, ningún poeta lo aceptaría. Cuando digo *ningún poeta*, es porque podría ser una definición del estilo poético decir que éste comienza con la metáfora, y que allí donde no hay metáfora, tampoco hay poesía.

Su gavilla no era avara ni odiosa — Víctor Hugo. Esta es una metáfora. No es, indudablemente, una comparación latente, tampoco es: *así como* la gavilla se esparcía gustosamente entre los necesitados, *así también* nuestro personaje no era ni avaro ni odioso. No hay comparación sino identificación. La dimensión de la metáfora debe sernos de acceso menos difícil que a otros, con la sola condición de que reconozcamos cómo la llamamos habitualmente, a saber, identificación. Pero esto no es todo: el uso que aquí hacemos del término de simbólico lleva de hecho a reducir su sentido, a designar la sola dimensión de metáfora del símbolo.

La metáfora supone que una significación es el dato que domina y desvía, rige, el uso del significante, de tal manera que todo tipo de conexión preestablecida, diría lexical, queda desanudada. Nada en el uso del diccionario puede, así sea por un instante, sugerir que una gavilla puede ser avara, o aún menos odiosa. Resulta claro, empero, que el uso de la lengua es susceptible de significación sólo a partir del momento en que se puede decir *Su gavilla no era ni avara ni odiosa*, vale decir, en que la significación arranca el significante de sus conexiones lexicales.

Esta es la ambigüedad del significante y el significado. Sin la estructura significante, es decir, sin la articulación predicativa, sin la distancia mantenida entre el sujeto y sus atributos, no podría calificarse a la gavilla de avara y odiosa. Porque hay una sintaxis, un orden primordial de significante, el sujeto es mantenido separado, diferente de sus cualidades. Está totalmente excluido que un animal haga una metáfora, aunque no tengamos razón alguna para pensar que no tenga él

también la intuición de lo generoso y de lo que puede acordarle fácilmente y en abundancia todo lo que desea. Pero, en la medida en que no tiene la articulación, lo discursivo —que no es simplemente la significación, con lo que conlleva de atracción o repulsión, sino alineamiento del significante—, la metáfora es impensable en la psicología animal de la atracción, del apetito y del deseo.

Esta fase del simbolismo que se expresa en la metáfora supone la similitud, la cual se manifiesta únicamente por la posición. La gavilla puede ser identificada a Booz en su falta de avaricia y en su generosidad, por el hecho de que es el sujeto de *avara* y *odiosa*. La gavilla es literalmente idéntica al sujeto Booz por su similitud de posición. Su dimensión de similitud es, sin duda, lo más cautivante del uso significativo del lenguaje, que domina hasta tal punto la aprehensión del juego del simbolismo que enmascara la existencia de la otra dimensión, la sintáctica. Sin embargo, esta frase perdería toda especie de sentido si mezcláramos el orden de las palabras.

Cuando se habla de simbolismo se descuida la dimensión vinculada a la existencia del significante, a la organización del significante.

3

A partir de aquí, no puede dejar de ocurrírsenos, y se le ocurrió a un lingüista amigo mío —estoy hablando de Roman Jakobson— que la distribución de determinados trastornos denominados afasias, debe reverse a la luz de la oposición entre, por una parte, las relaciones de similitud, o de sustitución, o de elección y también de selección o de competencia, en suma, de todo lo que es del orden del sinónimo y, por otra, las relaciones de contigüidad, de alineación, de articulación significante, de coordinación sintáctica. Desde esta perspectiva, la

oposición clásica entre afasias sensoriales y afasias motoras, criticada desde hace mucho tiempo, se ordena de manera sorprendente.

Todos conocen la afasia de Wernicke. El afásico encadena una serie de frases de carácter gramatical extraordinariamente desarrollado. Dirá: *Sí, comprendo. Ayer, cuando estaba allá arriba, ya dijo, y quería, le dije, no es eso, la fecha, no exactamente, no esa…*

El sujeto muestra así un completo dominio de todo lo que es articulación, organización, subordinación y estructuración de la frase, pero queda siempre al margen de lo que quiere decir. Ni por un instante se puede dudar que lo que quiere decir está presente, pero no alcanza a dar una encarnación verbal de aquello hacia lo que la frase apunta. Desarrolla en torno a ella toda una franja de verbalización sintáctica, cuya complejidad y nivel de organización están lejos de indicar una pérdida de atención del lenguaje. Pero, si le piden una definición, un equivalente sin siquiera querer alcanzar la metáfora, si lo enfrentan a ese uso del lenguaje que la lógica llama metalenguaje, o lenguaje sobre el lenguaje, está perdido.

No se trata de hacer la menor comparación entre un trastorno de este tipo y lo que sucede en nuestros psicóticos. Pero, cuando Schreber escucha *Factum est*, y eso se detiene, es, sin duda alguna, un fenómeno que se manifiesta a nivel de las relaciones de contigüidad. Las relaciones de contigüidad dominan, como consecuencia de la ausencia o de una deficiencia de la función de equivalencia significativa mediante la similitud.

No podemos dejar de tomar en cuenta esta llamativa analogía para oponer nosotros también, bajo la doble rubrica de la similitud y la contigüidad, lo que sucede en el sujeto delirante alucinatorio. No podría ponerse mejor en evidencia la dominancia de la contigüidad en el fenómeno alucinatorio que señalando el efecto de palabra interrumpida, y de palabra interrumpida tal como precisamente es dada, es decir, como investida y, digamos, libidinalizada. Al sujeto se le impone la

parte gramatical de la frase, la que sólo existe por su carácter significante y por su articulación. Esta se transforma en un fenómeno impuesto en el mundo exterior.

El afásico del que hablaba no podía ir al grano. A ello se debe su discurso en apariencia vacío, que, cosa curiosa, incluso en los sujetos con más experiencia, en los neurólogos, provoca siempre una risa embarazada. Tenemos enfrente un personaje que está ahí, sirviéndose de inmensos blablás, extraordinariamente articulados, a veces ricos en inflexiones, pero que nunca puede llegar al núcleo de lo que tiene que comunicar. El desequilibrio del fenómeno de contigüidad que pasa a primer plano en el fenómeno alucinatorio, y a cuyo alrededor se organiza todo el delirio, no deja de serle análogo.

Habitualmente, siempre colocamos el significado en un primer plano de nuestro análisis, porque es, ciertamente, lo más seductor, y lo que, en un primer abordaje, parece ser la dimensión propia de la investigación simbólica del psicoanálisis. Pero, desconociendo el papel mediador primordial del significante, desconociendo que el elemento guía es en realidad el significante, no sólo desequilibramos la comprensión original de los fenómenos neuróticos, la interpretación misma de los sueños, sino que nos volvemos absolutamente incapaces de comprender qué sucede en las psicosis.

Si un aspecto, tardío, de la investigación analítica, el concerniente a la identificación y al simbolismo, está del lado de la metáfora, no descuidemos el otro, el de la articulación y la contigüidad, con lo que en él se esboza de inicial y de estructurante en la noción de causalidad. La forma retórica que se opone a la metáfora tiene un nombre: se llama metonimia. Designa la sustitución de algo que se trata de nombrar: estamos en efecto a nivel del nombre. Se nombra una cosa mediante otra que es su continente, o una parte de ella, o que está en conexión con ella.

Si, usando la técnica de asociación verbal, tal como se practica en el laboratorio, le proponen al sujeto una palabra como *choza*, hay más de un modo de responder. *Choza*. —

Quémenla. El sujeto puede también decir *casucha* o *cabina* —ahí ya está el equivalente sinonímico, si avanzamos un poquito más llegaremos a la metáfora, diciendo *madriguera* por ejemplo. Pero, también hay otro registro. Si el sujeto dice por ejemplo *techo* ya no es exactamente lo mismo. Una parte de la choza permite designarla entera, podemos hablar de una aldea de tres techos, para decir de tres casitas. Se trata ahí de evocación. El sujeto puede también decir *suciedad*, o *pobreza*. Ya no estamos en la metáfora, estamos en la metonimia.

La oposición de la metáfora y la metonimia es fundamental, ya que lo que Freud originalmente colocó en un primer plano en los mecanismos de la neurosis, al igual que en los fenómenos marginales de la vida normal o el sueño, no es ni la identificación ni la dimensión metafórica.

Todo lo contrario. De manera general, lo que Freud llama condensación en retórica se llama metáfora; lo que llama desplazamiento, es la metonimia. La estructuración, la existencia lexical del conjunto del aparato significante son determinantes para los fenómenos presentes en la neurosis, pues el significante es el instrumento con el que se expresa el significado desaparecido. Por esta razón, al atraer la atención sobre el significante, no hacemos más que volver al punto de partida del descubrimiento freudiano.

La semana que viene, retomaremos la cuestión estudiando por qué en la psicosis esos juegos significantes terminan ocupando por completo al sujeto. En este caso no se trata del mecanismo de la afasia sino de cierta relación al otro como faltante, deficiente. A partir de la relación del sujeto con el significante y con el otro, con los diferentes pisos de la alteridad, otro imaginario y Otro simbólico, podremos articular esa intrusión, esa invasión psicológica del significante que se llama la psicosis.

2 DE MAYO DE 1956

XVIII

METÁFORA Y METONIMIA (II): ARTICULACIÓN SIGNIFICANTE Y TRANSFERENCIA DE SIGNIFICADO

Afasia sensorial y afasia motora.
El vinculo posicional.
Todo lenguaje es metalenguaje.
Detalle y deseo.

Introducir aquí la oposición entre similitud y contigüidad, no quiere decir que considero que la psicosis sea en modo alguno comparable a la afasia.

Diría aún más. Lo que me interesa en los dos órdenes de trastornos que han sido distinguidos en la afasia, es que hay entre ellos la misma oposición que la que se manifiesta, ya no de modo negativo, sino positivo, entre la metáfora y la metonimia.

He sabido que esta oposición había sumido a unos cuantos en el mayor embarazo, y que unos han dicho a otros: *La metáfora realmente nos mostró la importancia de la oposición cuestionamiento y confusión.*

La oposición del significante y el significado no es un mero sustituto de la famosa y no menos inextricable oposición entre la idea, o el pensamiento, y la palabra. Alguien, un gramático sensacional, hizo una obra notable en la que sólo hay una falta, su enojoso subtítulo, *De las palabras al pensamiento*. Esta formulación, espero, no puede ser sostenida ya por ninguno de ustedes.

1

Palpamos la vida constante de la metáfora en esas transferencias de significado cuyo ejemplo di la vez pasada con *Su gavilla no era ni avara ni odiosa.*

Este es realmente un ejemplo de metáfora. Puede decirse en un sentido que la significación domina todo, que ella súbitamente imprime al sujeto, *su gavilla*, ese valor que la muestra esparciéndose generosamente, cual si lo hiciese por su propia cuenta. Sólo que el significante y el significado están siempre en una relación que puede calificarse de dialéctica.

No se trata de un nuevo refrito de la relación en que se apoya la noción de expresión, donde la cosa, aquello a lo que uno se refiere, es expresado por la palabra, considerada como una etiqueta. Mi discurso está hecho precisamente para esfumar esa idea.

Deben haber escuchado hablar de los afásicos, y conocen su palabra extremadamente vivaz y rápida, fácil en apariencia, hasta cierto punto al menos. Se expresan admirablemente sobre el tema sin poder decir palabra, sirviéndose de toda una articulación sintáctica extremadamente matizada apuntando a algo, cuyo nombre o indicación precisa tienen en la punta de la lengua, pero son incapaces de hacer otra cosa más que girar a su alrededor.

Cautiva aquí, la permanencia de la intencionalidad del sujeto a pesar de esa impotencia verbal localizada.

Se pretendió subrayar una suerte de déficit intelectual, de orden pre-demencial, que sería su correlato. Es un progreso que matiza la primera noción masiva según la cual se trata de una incapacidad de captar pasivamente las imágenes verbales, y que indica que el trastorno es mucho más complejo de lo que parecía en una primera aproximación. Pero, cualesquiera sean los déficits que el sujeto muestra cuando lo colocamos

ante una tarea definida, según los modos que caracterizan la posición de los tests, nada se habrá resuelto hasta tanto no sepamos su mecanismo y su origen.

Puede verse al sujeto protestar, en el momento de la lectura de la observación, respecto a tal o cual detalle histórico preciso, una fecha, una hora, un comportamiento. El sujeto suelta su discurso en ese momento, cualquiera sea su carácter perturbado y jerganofásico. Aún si se equivoca, es de todos modos en torno a un detalle histórico definido, que poseía cinco minutos antes, como comienza a entrar en el dialogo. Se capta aquí la presencia y la intensidad de la intencionalidad en el seno mismo del despliegue del discurso, el cual no logra darle alcance.

Desde el punto de vista de la fenomenología, el lenguaje de un afásico sensorial es un lenguaje de paráfrasis. Su jerganofasia —la palabra es un poco fuerte— se caracteriza por la abundancia y la facilidad de la articulación y despliegue de las frases, por parcelarias que resulten en último término.

La paráfrasis se opone directamente a la metáfrasis, si llamamos así a todo lo que es del orden de una traducción literal. Esto significa que si le piden que traduzca, de un sinónimo, que repita la misma frase, aún la que acaba de decir, será incapaz de hacerlo. Puede encadenar, sobre vuestro discurso o el suyo, pero tiene las mayores dificultades para comentar un discurso. Obtienen de él réplicas tan vivaces, tan patéticas en su deseo de hacerse entender, que lindan con lo cómico. Tiene uno que estar interesado por el propio fenómeno para no reír.

Hay por tanto en este caso un trastorno de la similitud, que consiste en que el sujeto es incapaz de la metáfrasis, y lo que dirá esta enteramente en el dominio de la paráfrasis.

Junto a la afasia sensorial, existe la que burdamente se llama motora. Comienza con los trastornos del agramatismo, bien conocidos ahora, y llega a una extrema reducción del stock verbal; en la imagen inmortalizada, es el famoso *lápiz* que ya no puede sacar. Esta otra dimensión del déficit afásico puede colocarse muy bien en el orden de las perturbaciones de la

contigüidad.

En este caso, se degrada esencialmente de manera progresiva la articulación, la sintaxis del lenguaje, según la dimensión del caso y la evolución de ciertos sujetos, hasta el punto de hacerlos incapaces de articular en una frase compuesta lo que no obstante pueden nombrar correctamente. Conservan la capacidad nominativa, pero pierden la capacidad proposicional. No son capaces de construir la proposición.

A causa de las propiedades mismas del significante y del significado, la tentación eterna a la que sucumbe el propio lingüista, y con más razón aún quien no lo es, es considerar que lo más aparente del fenómeno da el todo.

Hasta cierto punto los lingüistas fueron víctimas de esa ilusión. El énfasis que ponen en la metáfora, por ejemplo, siempre mucho más estudiada que la metonimia, da fe de ello. En el lenguaje pleno y viviente, ella es lo más llamativo, pero también lo más problemático: ¿Cómo puede ser que el lenguaje tenga su eficacia máxima cuando logra decir algo diciendo otra cosa? Es, en efecto, cautivante, y se cree incluso alcanzar por esa vía el núcleo mismo del fenómeno del lenguaje, a contracorriente de la noción ingenua.

La noción ingenua querría que hubiese superposición, un calco entre el orden de las cosas y el orden de las palabras. Se cree haber dado un gran paso diciendo que el significado nunca alcanza su meta sino por intermedio de otro significado, remitiendo a otra significación: es sólo el primer paso, y no se ve que sea necesario dar otro. Hay que percatarse de que sin la estructuración del significante, ninguna transferencia de sentido sería posible.

Algunos de ustedes percibieron acertadamente la vez pasada que eso quería yo decir, al poner el énfasis en el papel del significante en la metáfora.

2

El déficit, para abordar las cosas desde este ángulo tiene dos vertientes.

La primera es la disolución del vínculo de la significación intencional con el aparato del significante. El sujeto conserva dicho aspecto globalmente, pero no logra sin embargo dominarlo en función de su intención. La segunda, es la disolución del vínculo interno al significante.

Se enfatiza el hecho de que se trata de una especie de descomposición regresiva, que se explica bastante bien mediante la teoría *jacksoniana* según la cual una descompensación de las funciones sigue el orden inverso al de su adquisición, no en el desarrollo —el lenguaje no se reduce al lenguaje idealmente primero del niño— sino por un verdadero *turning*.

Por mi parte, ¿quise acaso enfatizar esto?

Digo: *no*. De acuerdo a una especie de ley general de ilusión concerniente a lo que se produce en el lenguaje, lo que aparece en primer plano no es lo importante. Lo importante es la oposición entre dos clases de vínculos que son ambos internos del significante.

Primero el vínculo posicional, que es el fundamento del vínculo que hace poco llamé proposicional. En una determinada lengua, instaura esa dimensión esencial que es el orden de las palabras. Para que lo comprendan basta recordarles que *Pedro pega a Pablo* no es equivalente a *Pablo pega a Pedro*.

Observen, a propósito de la segunda forma de trastornos afásicos, la rigurosa coherencia que existe entre el mantenimiento de la función posicional del lenguaje, y el de un stock suficiente de términos. Fenómeno clínico absolutamente indiscutible, y que nos muestra el vínculo fundamental del significante.

Lo que aparece a nivel gramatical como característico del

vínculo posicional, reaparece en todos los niveles para instaurar la coexistencia sincrónica de los términos.

La locución verbal es su forma más elevada. A un nivel más bajo, está la palabra, que parece presentar una estabilidad que, como saben, ha sido puesta en duda con razón. La independencia de la palabra se manifiesta bajo ciertos ángulos, pero no puede ser considerada radical. La palabra no puede considerarse en grado alguno como unidad del lenguaje, aunque constituye una forma elemental privilegiada. En un nivel todavía inferior, encuentran las oposiciones o acoplamientos fonemáticos, que caracterizan el último elemento radical que distingue a una lengua de otra.

En francés por ejemplo *boue* (barro) y *pou* (piojo) se oponen, cualquiera sea el acento que uno tenga. Incluso cuando uno tiende, si es un poco limítrofe, a pronunciar *boue* como *pou* pronunciarán distinto *pou* porque el francés es una lengua en la cual esta oposición vale. En otras lenguas hay oposiciones totalmente desconocidas en francés. Este vínculo de oposición es esencial a la función del lenguaje. Debe ser distinguido del vínculo de similitud, implícito en el funcionamiento del lenguaje, que está ligado a la posibilidad indefinida de la función de sustitución, la cual sólo es concebible sobre el fundamento de la relación posicional.

En el principio de la metáfora no está la significación, supuestamente traspuesta de Booz a la gavilla. Admito perfectamente que alguien me objete que la gavilla de Booz es metonímica y no metafórica, y que, subyacente a esta magnífica poesía, nunca nombrado directamente, está el pene regio de Booz. Pero, esto no le da a la gavilla su virtud metafórica, sino su colocación en posición de sujeto en la proposición, en el lugar de Booz. Se trata de un fenómeno de significantes.

Lleguemos hasta el límite de la metáfora poética que no dudarán en calificar de surrealista, aunque no se haya esperado a los surrealistas para hacer metáforas. No puede uno decir si es algo sensato o insensato. No diré que es la mejor manera de expresar las cosas, pero, en cualquier caso, surte efecto.

Tomemos una fórmula de la cual no me negaran que es de verdad una metáfora. Verán si la sostiene el sentido.

El amor es un guijarro que ríe al sol.

¿Qué quiere decir esto? Es sin lugar a dudas una metáfora. Es probable que si nació es porque entraña un sentido. En cuanto a encontrarle uno… puedo dedicar a ello el seminario. Me parece una definición indiscutible del amor, y aire que no seguiré buscando otras, porque me parece indispensable. Si uno quiere evitar volver a caer siempre en confusiones irremediables.

En suma, una metáfora se sostiene ante todo mediante una articulación posicional. La cosa puede demostrarse hasta en sus formas más paradójicas.

Todos ustedes, pienso, habrán oído hablar de ese ejercicio que un poeta de nuestro tiempo hizo bajo el título de *Una palabra por otra*. Es una breve comedia en un acto de Jean Tardieu. Se trata del diálogo de dos mujeres. Una es anunciada, la otra va a su encuentro y le dice:

¡Querida, queridísima, hace cuántas piedras de mar que no he tenido el gusto de azucararla!

Ay, querida, le contesta la otra, *yo misma estaba muy desvidriosa, mis tres tórtolos más jóvenes,* etcétera.

Esto confirma que, incluso en forma paradójica, el sentido no sólo se mantiene, sino que tiende a manifestarse de modo especialmente feliz y metafórico. Puede decirse que de cierta manera es renovado. Cualquiera sea el esfuerzo del poeta para impulsar el ejercicio en el sentido de la demostración, estamos a cada instante a dos dedos de la metáfora poética. Este registro no es diferente del que emerge como poesía natural a partir del momento en que está involucrada una significación poderosa.

Lo importante no es que la similitud esté sostenida por el significado —todo el tiempo cometemos este error— sino que la transferencia de significado sólo es posible debido a la estructura misma del lenguaje. Todo lenguaje implica un metalenguaje, es ya metalenguaje por su propio registro. Todo

lenguaje implica metáfrasis y metalengua, el lenguaje que habla del lenguaje, porque debe virtualmente traducirse. La transferencia de significado, tan esencial en la vida humana, sólo es posible debido a la estructura del significante.

Métanse bien en la cabeza que el lenguaje es un sistema de coherencia posicional. En un segundo tiempo, que este sistema se reproduce en su propio seno con extraordinaria y aterradora fecundidad.

No por nada la palabra *prolijidad* es la misma palabra que *proliferación*. Prolijidad es la palabra aterradora. Todo uso del lenguaje suscita un estremecimiento, que detiene a la gente y se traduce por el miedo a la intelectualidad. *Intelectualiza demasiado*, dicen. Esto sirve de coartada al temor al lenguaje. En realidad, observarán que hay verbalismo cuando se comete el error de otorgarle demasiado peso al significado, mientras que toda operación de construcción lógica adquiere su verdadero alcance avanzado en el sentido de la independencia del significante y del significado.

Al menos, respecto a los fenómenos que nos interesan, siempre se cae en el verbalismo en la medida que nos adherimos demasiado a lo que yo denomino la mitología significativa. Las matemáticas en cambio, utilizan un lenguaje de puro significante, un metalenguaje por excelencia. Reducen el lenguaje a su función sistemática sobre la cual está construido otro sistema de lenguaje, incluyendo al primero en su articulación. La eficacia de este modo de proceder no es dudosa en su registro propio.

3

Cuando leemos a los retóricos, nos percatamos de que jamás llegan a una definición completamente satisfactoria de la

metáfora y de la metonimia.

Surge así, por ejemplo, esta fórmula: la metonimia es una metáfora pobre. Cabe decir que la cosa debe tomarse exactamente en sentido contrario: la metonimia es inicial y hace posible la metáfora. Pero la metáfora es de grado distinto a la metonimia.

Estudiemos los fenómenos más primitivos, y tomemos un ejemplo especialmente vívido para nosotros, los analistas. ¿Hay acaso algo más primitivo como expresión directa de una significación, es decir de un deseo, que lo que Freud cuenta sobre su hijita menor —la que luego adquirió un lugar tan interesante en el análisis, Anna—?

Anna Freud dormida —las cosas están, lo ven, en estado puro— habla en sueños: *Grandes fresas, frambuesas, flanes, papillas.*

Esto es algo que parece significado en estado puro. Y es la forma más esquemática, más fundamental, de la metonimia. Sin ninguna duda desea esas fresas, esas frambuesas. Pero no es obvio que esos objetos estén ahí todos juntos. Que estén ahí, yuxtapuestos, coordinados en la nominación articulada se debe a la función posicional que los coloca en posición de equivalencia. Este es el fenómeno esencial.

Si hay algo que muestra indiscutiblemente que no se trata de un fenómeno de pura y simple expresión, que una psicología, digamos, junguiana, haría captar como sustituto imaginario del objeto llamado, es precisamente que la frase comienza ¿con qué? Con el nombre de la persona, *Anna Freud*. Es una niña de diecinueve meses, y estamos en el plano de la nominación, de la equivalencia, de la coordinación nominal, de la articulación significante en cuanto tal. Sólo dentro de este marco es posible la transferencia de significación.

Este es el núcleo del pensamiento freudiano. La obra comienza con el sueño, sus mecanismos de condensación y desplazamiento, de figuración, todos pertenecen al orden de la articulación metonímica, y sobre esta base puede intervenir la metáfora.

Se capta mejor aún a nivel de la erotización del lenguaje. Si hay un orden de adquisición, no es ciertamente el que permitiría decir que los niños comienzan por tal elemento del stock verbal antes que por otro. Existe la mayor diversidad. No se atrapa el lenguaje por un cabo, como algunos pintores comienzan sus cuadros por el lado izquierdo. El lenguaje, para nacer, debe siempre ya estar tomado en su conjunto. En cambio, para que pueda ser tomado en su conjunto es necesario que primero sea tomado por el lado del significante.

Se habla del carácter concreto del lenguaje del niño. Al contrario de lo que parece, esto es algo que se relaciona con la contigüidad. Alguien recientemente me confío la expresión de su hijo, un niño de dos años y medio, quien atrapo a su madre que se inclinaba para decirle buenas noches llamándola: *Mi gorda muchacha llena de nalgas y músculos.*

Este lenguaje, evidentemente, no es el mismo que el de *Su gavilla no era ni avara ni odiosa*. El niño todavía no hace eso. Tampoco dice que *El amor es un guijarro que ríe al sol*. Se dice que el niño comprende la poesía surrealista y abstracta, que sería un retorno a la infancia. Es una idiotez: los niños detestan la poesía surrealista y ciertas etapas de la pintura de Picasso les repugnan. ¿Por qué? Porque todavía no llegaron a la metáfora, sino a la metonimia. Cuando aprecian algo en la pintura de Picasso es porque se trata de metonimia.

La metonimia también es sensible en ciertos pasajes de la obra de Tolstoi, donde cada vez que se habla de una mujer que se acerca, vemos surgir en su lugar, procedimiento metonímico de elevado estilo, lo oscuro de un lunar, una mancha en el labio superior, etcétera. De manera general, la metonimia anima ese estilo de creación que se denomina, en oposición al estilo simbólico y al lenguaje poético, el estilo realista. La promoción del detalle que lo caracteriza no es más realista que cualquier otra cosa. Sólo vías muy precisas pueden hacer de un detalle el guía de la función deseante: no cualquier detalle puede ser promovido como equivalente del todo.

Prueba de ello es el trabajo que nos tomamos para hacer

valer alguno de estos detalles, mediante una serie de transferencias significativas, en las experiencias de laberinto destinadas a poner en evidencia lo que llamamos la inteligencia de los animales. Acepto que se lo llame inteligencia: es un simple problema de definición. Se trata de la extensión del campo de lo real en la que podemos hacer entrar al animal con sus capacidades reales de discernimiento, a condición de interesarlo instintivamente, de manera libidinal.

El pretendido realismo de la descripción de lo real mediante el detalle, sólo se concibe en el registro del significante organizado, gracias al cual, por el hecho de que la madre es *Mi gorda muchacha llena de nalgas y músculos*, el niño evolucionará de cierta manera. Es indudable que, efectivamente, en función de sus precoces capacidades metonímicas, en determinado momento, las nalgas podrán volverse para él un equivalente materno. Que la sensibilización de tal o cual sentido en el plano vital sea concebible, no cambia en nada el problema.

Este fenómeno puede producirse en base a la articulación metonímica. Primero es necesario que la coordinación significante sea posible para que las transferencias de significado puedan producirse. La articulación formal del significante es dominante respecto a la transferencia del significado.

¿Cómo formular ahora la pregunta acerca de la repercusión de toda perturbación de la relación con el otro en la función del lenguaje? Así como metáfora y metonimia se oponen, así se oponen las funciones fundamentales de la palabra: las palabras fundantes y las contraseñas.

¿Por qué son ambas fundamentalmente necesarias? ¿En qué se diferencian? Esto es algo que se afirma con respecto a un tercer término. Si al hombre le es tan necesario usar la palabra para encontrar o para no perderse, es en función de su propensión natural a descomponerse en presencia del otro.

¿De qué modo se compone y se recompone? Volveremos a ello en alguna de las próximas veces, pero pueden desde ya captar, en los fenómenos que presenta Schreber, el uso que

podemos hacer de estas categorías.

Hablé la vez pasada de las frases interrumpidas, pero están también la pregunta y la respuesta. Esto debe comprenderse en su valor de oposición con respecto a la dimensión de la palabra fundante, en la que no se le pregunta al otro su opinión. La función de la pregunta y la respuesta, en tanto está valorizada por la iniciación verbal, en tanto es su complemento y su raíz, desnuda, en relación a lo que la palabra fundante tiene de profundamente significativo, el fundamento significante de la susodicha palabra. El fenómeno delirante, por cierto, desnuda en todos los niveles la función significante en cuanto tal.

Voy a dar otro ejemplo. Conocen esas famosas equivalencias que el delirante Schreber dice son formuladas por los pájaros del cielo, desfilando en el crepúsculo. Encontramos en ellas las asonancias: *Santiago o Cartago*, *Chinesenthum o Jesus-Christum*. ¿Es simplemente lo absurdo lo que podemos retener ahí? El hecho que impacta a Schreber es que los pájaros del cielo no tienen cerebro. Freud no tiene dudas al respecto: son jovencitas.

Pero lo importante no es la asonancia sino la correspondencia término a término de elementos de discriminación muy cercanos, que sólo tienen alcance, para un políglota como Schreber, dentro del sistema lingüístico alemán.

Schreber, con toda su perspicacia, muestra una vez más que lo buscado es del orden del significante, es decir de la coordinación fonemática. La palabra latina *Jesus-Christum* sólo es aquí, lo sentimos, un equivalente de *Chinesenthum* en la medida en que en alemán la terminación *tum* tiene una sonoridad particular.

La promoción del significante en cuanto tal, la puesta en claro de esa sub-estructura siempre oculta que es la metonimia, es la condición de toda investigación posible de los trastornos funcionales del lenguaje en la neurosis y la psicosis.

9 DE MAYO DE 1956

XIX

CONFERENCIA:
FREUD EN EL SIGLO

Apertura de la sesión, por el profesor Jean Delay.

En ocasión del centenario del nacimiento de Freud, quien nació el 16 de mayo de 1856, han sido organizados, en París, actos para conmemorarlo.

Conviene recordar que en París, siguiendo las enseñanzas de Charcot en la Salpêtrière, cuando tenía tan sólo veintinueve años, Freud encontró su camino. Él mismo, en el artículo de la edición de sus Obras Completas, *subrayó toda su deuda para con la enseñanza de la Salpêtrière.*

En nada empaña esta filiación su evidente originalidad, deslumbrante, pues a él verdaderamente le debemos el psicoanálisis en tanto método y en tanto doctrina. Se pueden, incluso se deben, formular reservas ante ciertos aspectos teóricos y prácticos del psicoanálisis.

A pesar de ello, sigue siendo cierto que al poner en evidencia el papel de los conflictos afectivos y los trastornos del instinto en las neurosis, aportó una contribución de suma importancia a la psiquiatría. Por otra parte, al poner en evidencia el papel del inconsciente en todas las manifestaciones de la vida mental, puede decirse que aportó una contribución que su-

pera el marco de las ciencias médicas, y que se aplica al conjunto de las ciencias del hombre.

Por ello me pareció necesario, en ocasión de este centenario, pedirle a Jacques Lacan, quien aquí dirige, junto con Daniel Lagache y la señora Favez-Boutonier, la Sociedad francesa de psicoanálisis, que hiciese una exposición sobre Freud y su influencia en el siglo. Me pareció particularmente calificado para ello, puesto que conoce admirablemente la vida y la obra de Freud.

Así pues, hoy estoy encargado por el profesor Jean Delay, de una misión que, por ser distinta de la enseñanza que aquí se desarrolla cada semana el mismo día bajo su patronazgo, mucho me honra… señaladamente, hablar de Freud ante la audiencia, nueva en la materia, de los estudiantes de la pasantía en psiquiatría, con el propósito de conmemorar el centenario de su nacimiento.

Hay en ello una dualidad de fines que impone quizá cierta diplopía a mi discurso, la de instruir honrando, la de honrar instruyendo; y sería necesario que pidiera disculpas por ello, si no esperase acomodar la mira de este discurso hasta hacer coincidir la llegada del hombre al mundo y su llegada al sentido supremo de su obra.

Por ello mi título, *Freud en el siglo*, pretende sugerir más que una referencia cronológica.

1

Quiero comenzar diciendo aquello que, por aparecer bajo el nombre de Freud, supera el tiempo de su aparición, y escamotea su verdad hasta en su revelación misma: el nombre de *Freud* significa *alegría*.

Freud mismo era consciente de ello, como lo testimonian

muchas cosas, cierto análisis de un sueño que podría citarles —dominado por una suma de palabras compuestas, especialmente por una palabra de resonancia ambigua anglófona y germanófona— donde enumera los encantadores rinconcitos de los alrededores de Viena.

No me detengo en este nombre por procedimiento panegírico. Anticipo una articulación de mi discurso, recordando que su familia, como todas las familias de Moravia, de Galitzia, de las provincias limítrofes de Hungría, debió, a causa de un edicto de José II, de 1785, elegir ese nombre entre una lista de apellidos; es un apellido femenino, utilizado frecuentemente en esa época. Pero, más antiguamente, es este un nombre judío que ya encontramos en el curso de la historia, traducido de otro modo.

Esto está mandado a hacer para recordarnos que a través de la asimilación cultural de los significantes ocultos, persiste la recurrencia de una tradición puramente literal, que nos lleva hasta muy adentro sin duda del núcleo de la estructura con la que Freud respondió a sus preguntas. Ciertamente, para percibirlo en forma adecuada, sería necesario evocar desde ya hasta qué punto él reconocía su pertenencia a la tradición judía y a su estructura literal, que llega, dice Freud, hasta imprimirse en la estructura de la lengua. Freud pudo decir, de modo deslumbrante en oportunidad de su sexagésimo aniversario, en un mensaje dirigido a una comunidad confesional, que reconoce en ella su más íntima identidad.

Existe sin duda un contraste entre este reconocimiento y su rechazo precoz, agresivo —casi agraviante para aquellos de sus íntimos que más razones tenía para tratar consideradamente— de la fe religiosa de sus padres. Quizás este ángulo es el que mejor nos introduciría a lo que haría comprender de qué manera las preguntas se formularon para Freud.

No es por ahí, empero, por donde lo abordaré. Ya que, a decir verdad, no siempre los abordajes más sencillos son los que parecen más claros. Para decirlo todo, no son aquellos para los que estamos mejor preparados. Y el que a menudo

sea necesario, para hacer escuchar verdades, pasar por vías más complejas, tiene sin duda su razón de ser.

Tampoco encontraremos en la biografía de Freud la raíz de la subversión aportada por su descubrimiento.

No parece que un toque de neurosis, que ciertamente puede servir para comprender a Freud, haya guiado a nadie antes por la misma vía. Nada menos perverso, me parece, que la vida de Freud. Si el asunto fuera buscar por ese lado el precio de sus audacias, ni la pobreza del estudiante, ni los años de lucha del padre de familia numerosa, me parecen bastar para explicar algo que yo llamaré una abnegación en cuanto a las relaciones del amor, que bien es preciso señalar cuando se trata del renovador de la teoría del Eros.

Las recientes revelaciones, las cartas a su novia, gran atractivo de una reciente biografía, me parece que se completan con algo que denominaría un enternecedor egocentrismo, consistente en exigir al otro una conformidad sin reservas a los ideales de su alma bella, y en desgarrarse pensando en el favor concedido a otro la noche memorable en que recibió de ella la primera prenda de su amor. Todo ello se reduce a lo que llamaré una candidez de señorito, que podemos perdonar, encontrando su equivalente no menos indiscreto en cartas semejantes a la novia de nuestro Víctor Hugo que han sido publicadas.

Esta divulgación, a fin de cuentas bastante oportuna, me impide, en lo que a mí respecta, detenerme en la dignidad de una unión cuyo respeto mutuo y la vigilancia de las tareas parentales las confidencias de Freud mismo indican, en una palabra, la elevada tradición de las virtudes familiares judías. Pues, a través de esas primeras cartas no puede dejar de aparecer no sé qué reducción al mínimo común denominador de una convención pequeño burguesa, de un amor cuyo lujo sentimental no excluye la economía y el rencor largo tiempo conservado por Freud contra su novia, por haberle hecho perder debido a un desplazamiento inoportuno la gloria de ser el inventor del uso quirúrgico de la cocaína. Esto permite vis-

lumbrar una relación de fuerzas psíquicas para la cual el término de ambivalencia, empleado a diestra y siniestra, sería un disparate.

A decir verdad, no seguiremos la geografía de estos estragos a través del tiempo.

Escuché un día hablar de Freud en estos términos: *Sin ambición y sin necesidades*. La cosa es cómica si se piensa en la cantidad de veces, a lo largo de toda su obra, en que Freud confiesa su ambición, avivada sin duda por tantos obstáculos, pero que va mucho más allá en el inconsciente, como él nos lo supo mostrar. ¿Será necesario, para que lo perciban, pintarles —como lo hizo Jung un día hablando conmigo— la recepción de Freud en la Universidad que él equiparaba a la atención mundial? Quiero decir, pintar el flujo —cuya significación simbólica él fue el primero en mostrar— que engalanó con una mancha que iba creciendo su pantalón claro.

¿Lo diré? No es este el relieve con el que anhelo esclarecer la figura de Freud, ya que a decir verdad me parece que nada puede ir más allá de la confidencia que él mismo ofreció en esa larga autobiografía que constituyen sus primeras obras, la *Traumdeutung*, la *Psicopatología de la vida cotidiana*, y el *Witz*. Nadie, en un sentido, llegó tan lejos en la confesión, al menos en la medida que le impone a un hombre la preocupación por su autoridad. Y esto en nada disminuye su alcance. El estremecimiento en que estas confidencias se detienen da quizá la impresión de una barrera, pero nada ha permitido pasarla luego: incluso los más indiscretos hacedores de hipótesis nunca pudieron agregar nada a lo que él mismo nos confió.

Hay en esto algo que merece nos detengamos, y que está mandado a hacer para hacernos sentir el valor de un método crítico al que los introduciré por sorpresa, diciéndoles que una obra se juzga midiéndola con sus propios criterios.

Si el descubrimiento del psicoanálisis estriba realmente en haber reintegrado a la ciencia todo un campo objetivable del hombre y haber mostrado su supremacía, y si ese campo es el del sentido, ¿por qué buscar la génesis de este descubrimiento

fuera de las significaciones que su inventor encontró en sí mismo en la vía que lo llevaba a él, por qué buscar fuera del registro al que éste debe con estricto rigor confinarse? Si debemos recurrir a algún resorte ajeno al campo descubierto por nuestro autor, y por nadie sino él, para explicar lo que es, la prevalencia de ese campo, por estar subordinada, se vuelve caduca.

Postular la supremacía y no la subordinación del sentido en tanto causa eficiente es aparentemente renegar de los principios de la ciencia moderna. En efecto, para la ciencia positiva, a la que pertenecen los maestros de Freud —esa pléyade que Jones evoca con toda razón al comienzo de su estudio— toda dinámica del sentido es, por petición de principio, descartable, fundamentalmente superestructura. La ciencia que Freud aporta, si tiene el valor que él pretende, es por tanto una revolución.

¿Tiene ese valor? ¿Tiene esa significación?

2

Quiero detenerme aquí para intentar restituir la perspectiva que muestra el relieve propio de la obra de Freud, actualmente borrado.

Les pido que de inmediato presten atención a un contraste entre lo que la obra de Freud significa auténticamente y lo que actualmente se les ofrece como el sentido del psicoanálisis. Para muchos de ustedes, los estudiantes, y, a medida que se van acercando más a las cosas de la esfera mental, el psicoanálisis es un medio de abordaje que permite comprender mejor, dicen, al enfermo mental.

Nunca podré recomendar lo suficiente, a aquellos de uste-

des que frecuentan la literatura analítica —y Dios sabe que se ha vuelto enorme, casi difusa— que unan a esa lectura una dosis al menos proporcional de lectura de Freud mismo. Verán resplandecer la diferencia.

El término frustración, por ejemplo, se ha vuelto el leitmotiv de las madres ponedoras de la literatura analítica de lengua inglesa, con todo lo que entraña de abandonismo y relación de dependencia. Ahora bien, este término está mera y simplemente ausente de la obra de Freud. El uso primario de nociones sacadas de su contexto, como la de prueba de realidad, o de nociones bastardas como la de relación de objeto, el recurso a lo inefable del contacto afectivo y de la experiencia vivida, todo esto es estrictamente ajeno a la inspiración de la obra de Freud.

Este estilo tiende desde hace algún tiempo a rebajarse al nivel de un optimismo bobo utilizado como principio de un moralismo equívoco, y fundado en un esquematismo igualmente grosero, que es realmente la imagen más somera que le haya tocado al hombre para recubrir su propio desarrollo: la famosa sucesión de las fases llamadas pregenitales de la libido. La reacción no dejó de hacerse sentir, de tal modo que ahora hemos caído en la pura y simple restauración de una ortopedia del yo, que hubiese hecho sonreír a todo el mundo hace tan sólo cien años como una petición de principio de las más simplistas.

Este deslizamiento bastante inverosímil se debe, creo, a lo siguiente: pensar que el análisis está destinado a servir de pasarela para acceder a una especie de penetración intuitiva, y de comunicación fácil con el paciente, indica un profundo desconocimiento. Si el análisis no hubiese sido más que un perfeccionamiento de la relación médico-enfermo, literalmente no lo necesitaríamos.

Hace muy poco, leyendo un viejo texto de Aristóteles, la *Etica a Nicomaco*, con la intención de encontrar en él el origen de los temas freudianos sobre el placer —es una lectura saludable— tropecé con un término curioso que quiere decir

algo así como *temible*. Eso me explicó muchas cosas, en particular por qué son a veces las mejores mentes entre los jóvenes psiquiatras las que se precipitan en esta vía errónea, que parece cautivarlos. Pienso en efecto, que paradójicamente son los mejores, muchachos terriblemente inteligentes. Temen serlo, y se dan miedo: *¿Adónde iríamos si nos dejáramos llevar por nuestra bella inteligencia?* Entonces inician un análisis donde se les enseña que su intelectualización es una forma de resistencia. Cuando salen de él, están encantados, aprendieron con qué vara se medía esa famosa intelectualización que durante largo tiempo fue para ellos una barrera. Llegados ahí, mi discurso ya no puede estarles destinado.

En contraste, ¿de qué trata la obra de Freud? ¿Cuál fue su relieve, y, para decirlo todo, su estilo? Su estilo por sí sólo bastaría para dar idea de su alcance. Para saberlo, les ruego se remitan a otra forma de resistencia que no fue mucho mejor vista que esa a la que aludí hace un instante.

Durante mucho tiempo se pensó que la primera resistencia encontrada por la obra de Freud se debía a que tocaba cosas de la sexualidad. ¿Por qué, Dios mío, las cosas de la sexualidad habrían de ser menos bien recibidas en esa época que en la nuestra en la que parecen hacer las delicias de todos?

Por otra parte, hubo que esperar hasta nuestra época para que algún bienintencionado docto señale el parentesco de la obra de Freud con la *Naturphilosophie* que reinó en Alemania a comienzos del siglo XIX. Tan lejos está este momento de haber sido fugaz y contingente que Jones lo representa, desde una perspectiva anglosajona, y tampoco faltaban en Francia, sobre todo en la época en que Freud comenzó a difundirse entre nosotros, de ciertas tendencias irracionalistas o intuicionistas, que preconizan el retorno a la efusión afectiva, incluso sentimental, para comprender al hombre, incluso a los fenómenos naturales; no necesito evocar el nombre de Bergson. ¿Por qué la gente honesta y culta, vio de inmediato en la obra de Freud no se qué exceso de cientificismo? ¿Por qué los científicos mismos, que parecían contrariados por los resulta-

dos y la originalidad del método cuyo estatuto no identificaron de inmediato, nunca intentaron remitir a Freud a la filosofía vitalista o irracionalista que era entonces mucho más vivaz?

A decir verdad, nadie se engañó al respecto. En efecto, el psicoanálisis es realmente una manifestación del espíritu positivo de la ciencia en tanto explicativa. Está lo más lejos posible de un intuicionismo. Nada tiene que ver con esa comprensión apresurada, cortocircuitada, que tanto reduce y simplifica su alcance. Para volver a colocarlo en su verdadera perspectiva, basta con abrir la obra de Freud, y ver el lugar que ocupa en ella cierta dimensión que nunca ha sido adecuadamente destacada. El valor de oposición que adquiere ante la actual evolución del psicoanálisis puede ser ahora reconocido, nombrado y orientado hacia una verdadera reforma de los estudios analíticos.

Suelto prenda, y les digo qué es, de un modo que intentará ser rápido e impactante.

Abran la *Interpretación de los sueños*. Nada verán en ella que se asemeje a esa grafología de dibujos infantiles que terminó convirtiéndose en el tipo mismo de la interpretación analítica, nada de esas manifestaciones crecientes y decrecientes del sueño despierto. Si a algo se parece, es a un desciframiento. Y la dimensión en juego es la del significante. Tomen un sueño de Freud, verán que domina en él una palabra como *Autodidasker*. Es un neologismo. A partir de ella encuentran el *Askel*, y algunos recuerdos más. Cuando se trata de interpretar, la forma misma de la palabra es absolutamente esencial. Una primera interpretación, orientación o dicotomía, nos dirigirá hacia la *sala*. Daremos con Alex, el hermano de Freud, por intermedio de otra transformación, puramente fonética y verbal. Freud encuentra en su memoria una novela de Zola en la que figura un personaje llamado Sandoz. Tal como Freud lo reconstruye, Zola hizo *Sandoz* a partir de *Aloz*, anagrama de su nombre, reemplazando el *Al*, comienzo de *Alejandro* por la segunda sílaba *sand*. Pues bien, así como pudo

hacerse *Sandoz* con *Zola*, Alex esta incluido en el *Askel* que Freud soñó. Como la última parte de la palabra *Autodidasker*.

Les digo qué hizo Freud. Les digo cómo procede su método. Y, en verdad, basta abrir una página cualquiera de la *Traumdeutung* para encontrar algo equivalente. Habría podido tomar cualquier otro sueño, por ejemplo el sueño en que habla de las bromas que le hicieron a propósito de su nombre, o ése en que figura una vejiga natatoria. Encontrarán siempre una sucesión de homonimias o de metonimias, de formaciones onomásticas que son absolutamente esenciales para la comprensión del sueño, y sin las cuales este se disipa, se desvanece.

Emil Ludwig escribió un libro de una injusticia casi difamatoria contra Freud, en el cual evoca la impresión de alienación delirante que según él provoca su lectura. Casi diría que prefiero un testimonio como éste al borramiento de los ángulos, a la reducción melosa a la que se dedica la literatura analítica que pretende seguir a Freud. La incomprensión, el rechazo, el choque manifestados por Emil Ludwig —honesto o de mala fe, poco importa— es el mejor testimonio de que la disolución de la obra de Freud culmina en la decadencia en la que está cayendo el análisis.

¿Cómo pudo omitirse el papel fundamental de la estructura del significante? Evidentemente, comprendemos por qué. Lo que se expresa en el seno del aparato y del juego del significante es algo que sale del fondo del sujeto, algo que puede llamarse su deseo. A partir del momento en que el deseo está capturado por el significante, es un deseo significado. Y todos estamos entonces fascinados por la significación de ese deseo. Y olvidamos, a pesar de que Freud lo recuerda, el aparato del significante.

Freud, sin embargo, subraya que la elaboración del sueño es lo que hace del sueño el primer modelo de la formación de síntomas. Ahora bien, esta elaboración se asemeja mucho a un análisis lógico y gramatical, que se ha vuelto simplemente un poco más erudito que el que hacíamos cuando íbamos a la

escuela. Este registro es el nivel normal de trabajo freudiano. Es el mismo registro que hace de la lingüística la más avanzada de las ciencias humanas, siempre y cuando se quiera simplemente reconocer que la ciencia positiva, la ciencia moderna, se distingue no por la cuantificación, sino por la matematización, y más precisamente la matematización combinatoria, es decir lingüística, incluyendo la serie y la recurrencia.

Este es el relieve de la obra freudiana, sin el cual nada de lo que luego desarrolla es ni siquiera pensable.

No soy el único que lo dice. Publicamos recientemente el primer volumen de la revista con que inauguramos nuestro intento de retomar la inspiración freudiana, y allí podrán leer como encontramos, en el fondo de los mecanismos freudianos, esas viejas figuras de retórica, que con el tiempo terminaron perdiendo su sentido para nosotros, pero que durante siglos suscitaron un prodigioso interés. La retórica, o arte del orador, era una ciencia y no sólo un arte. Nos preguntamos ahora, como ante un enigma, por qué esos ejercicios cautivaron durante tanto tiempo a grupos enteros de hombres. Si es una anomalía, es análoga a la de la existencia de los psicoanalistas, y quizá la misma anomalía está en juego en las relaciones del hombre con el lenguaje, y reaparece en el curso de la historia de modo recurrente bajo diversas incidencias, y se presenta ahora en el descubrimiento freudiano, bajo el ángulo científico. Freud se encontró con ella en su práctica médica, cuando tropezó con ese campo donde se ve a los mecanismos del lenguaje dominar y organizar sin que lo sepa el sujeto, fuera de su yo conciente, la construcción de ciertos trastornos que se llaman neuróticos.

Vean otro ejemplo que da Freud al comienzo de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, y que comenté en mi seminario. Freud no recuerda el nombre *Signorelli*, y se le presentan una serie de otros nombres, *Botticelli*, *Boltraffio*, *Trafoi*. ¿Cómo construye Freud la teoría de este olvido? Hablando con alguien en el transcurso de un corto viaje por *Bosnia-Herzegovina* tiene esta especie de pérdida del nombre.

Está también el comienzo de una frase pronunciada por un paisano: *¿Herr, qué puede decirse ahora?* Se trata de la muerte de un enfermo, ante la cual un médico nada puede. Entonces tenemos *Herr*, y la muerte, que está oculta, porque Freud, igual que cualquiera de nosotros, no tiene ninguna razón particular para detenerse a pensar en ella. ¿En qué otro lugar Freud tuvo ya oportunidad de rechazar la idea de la muerte? En un lugar cercano a Bosnia, donde recibió muy malas nuevas sobre uno de sus enfermos.

Ven ustedes el mecanismo. Su esquema, análogo al de un síntoma, basta para demostrar la importancia esencial del significante. En la medida en que *Signorelli*, y la serie de nombres, son palabras equivalentes, traducciones unas de otras, metáfrasis si quieren, la palabra está vinculada con la muerte reprimida, rechazada por Freud. Y las tacha todas, hasta en el interior de la palabra *Signorelli* que sólo está relacionada del modo más lejano: *Signor*, *Herr*.

¿Qué surge en su lugar como respuesta? Surge el otro, que es y no es Freud, el otro que está del lado del olvido, el otro del que el yo de Freud se retiró, y que responde en su lugar. No da la respuesta, porque le está prohibido hablar, pero da el comienzo del telegrama, responde *Trafoi* y *Boltraffio*, a los que hace intermediarios de la metonimia, del deslizamiento entre *Herzegovina* y *Bosnia*. Freud tiene de este mecanismo exactamente la misma concepción que la que aquí expongo. Verifíquenlo.

De igual modo, lo que aportó Freud de luminoso, de único, sobre el tema del *Witz*, sólo se concibe a partir del material significante en juego.

Esto es lo que más allá de todos los determinismos y de todas las formaciones, más allá de todos los presentimientos, Freud encuentra pasada la cuarentena. Ya lo sabemos, tenía un padre, tenía una madre, como todo el mundo, y su padre está muerto, todos saben que eso no pasa desapercibido, pero estos datos no deben hacernos desconocer la importancia del descubrimiento del orden positivo del significante al cual sin duda

algo en él lo preparaba, la larga tradición literaria, literalista, a la que pertenecía.

El descubrimiento que hizo en el manejo de los sueños, se distingue radicalmente de toda interpretación intuitiva de los sueños, tal como pudo practicarse anteriormente. Tenía, por lo demás, una elevada conciencia del carácter crucial en su pensamiento de esa aventura que es la *Traumdeutung*, y escribiendo a Fliess, habla de ella con una especie de fervor la llama algo así como *mi planta de jardinero*. Con eso quiere decir que una nueva especie salió de su vientre.

3

La originalidad de Freud —que desconcierta nuestro sentimiento, pero que es la única que permite comprender el efecto de su obra— es el recurso a la letra. Es la sal del descubrimiento freudiano y de la práctica analítica. Si no quedase fundamentalmente algo de eso aún, hace mucho que nada quedaría del psicoanálisis. Todo se desprende de ahí. ¿Cuál es ese otro que habla en el sujeto, y del cual el sujeto no es ni el amo ni el semejante, cuál es ese otro que habla en él? Ese es todo el asunto.

No basta decir que es su deseo, pues su deseo es libido, cosa que, no lo olvidemos, quiere decir ante todo antojo, deseo desmedido, porque habla. Si dos significantes no estuviesen para sostener esa ruptura, esas fragmentaciones, esos desplazamientos, esas transmutaciones, esas perversiones, esos aislamientos del deseo humano, éste no tendría ninguno de los caracteres que hacen el fondo del material significativo

que el análisis brinda.

Tampoco basta decir que ese otro es en cierto modo nuestro semejante, so pretexto de que habla la misma lengua que lo que podemos llamar el discurso común, el que se cree racional, y que en efecto, a veces lo es. Porque en ese discurso del otro, lo que creo ser yo ya no es sujeto, sino objeto. Es una función de espejismo donde el sujeto no se encuentra más que como desconocimiento y negación.

Conviene comprender la teoría del yo a partir de esto.

Freud la produjo en varias etapas, y sería errado creer que hay que fecharla a partir de *Das Es*. Quizás ustedes ya han oído hablar de la famosa tópica freudiana. Temo que hayan escuchado demasiado hablar de ella, pues el modo en que es interpretada va en sentido contrario de aquello para lo que Freud la introdujo. Freud hizo una teoría del yo, anterior a esta tópica que ahora ocupa el primer plano, a partir de 1914, con su artículo capital, *Introducción del narcisismo*.

La referencia principal, única de la teoría y la práctica analíticas actuales, a saber, las famosas etapas llamadas pregenitales de la libido, que se suele pensar que son el inicio de la obra freudiana, son de 1915, el narcisismo es de 1914.

Freud enfatizó la teoría del yo con fines que no se pueden desconocer. Se trataba de evitar dos escollos. El primero, es el dualismo. Hay una especie de manía en cierto número de analistas que consiste en hacer del inconsciente otro yo, un yo malo, un doble, un semejante simétrico del yo, cuando en cambio la teoría del yo en Freud está hecha para mostrar que lo que llamamos nuestro yo es cierta imagen que tenemos de nosotros mismos, que nos proporciona un espejismo, de totalidad sin duda. Esos espejismos-pilotos, para nada polarizan al sujeto en el sentido del conocimiento de sí que se llama profundo; en lo que a mí respecta no tengo mucho apego por ese adjetivo. La función del yo es designada principalmente por Freud como análoga en todo a lo que se llama en la teoría de la escritura un determinativo.

No todas las escrituras son alfabéticas. Algunas son ideo-

fonéticas, y conllevan determinativos. En chino un signo como éste quiere decir *una cosa casi justa*, pero si le agregan esto, que es un determinativo, quiere decir *gobernar*. Y si en lugar de poner ese determinativo ponen otro, quiere decir *enfermedad*. El determinativo acentúa de cierta manera, hace entrar en una clase de significaciones algo que ya tiene su individualidad fonética de significante. Pues bien, el yo es exactamente para Freud una especie de determinativo, mediante el cual algunos de los elementos del sujeto son asociados a una función especial que surge en ese momento en el horizonte de su teoría, a saber la agresividad, considerada como característica de la relación imaginaria con el otro en la que el yo se constituye por identificaciones sucesivas y superpuestas. Su valor móvil, su valor de signo, lo distingue esencialmente de la entidad del organismo como un todo. Y, efectivamente, ese es el otro escollo que Freud evita.

En efecto, Freud, al tiempo que adscribía a un centro la personalidad que habla en el inconsciente, quiso evitar el espejismo de la famosa *personalidad total* que no dejó de reconquistar el terreno a través de toda la escuela americana, la cual no cesa de relamerse con este término, para preconizar la restauración de la primacía del yo. Es un desconocimiento completo de la enseñanza de Freud. La personalidad total es precisamente lo que Freud distingue como fundamentalmente ajeno a la función del yo tal como había sido vista hasta entonces por los psicólogos.

Hay una doble alienación en el movimiento de la teoría freudiana.

Está el otro como imaginario. La tradicional *Selbst-Bewusstsein* o conciencia de sí se instaura en la relación imaginaria al otro. De ningún modo la unidad del sujeto puede realizarse en este sentido. El yo ni siquiera es el lugar, la indicación, el punto de alineamiento, el centro organizador del sujeto, él le es profundamente disimétrico. Aunque al comienzo va a hacer comprender la dialéctica freudiana en este sentido: de ningún modo puedo esperar mi realización y mi unidad del

reconocimiento de un otro que está capturado conmigo en una relación de espejismo.

Está también el otro que habla desde mi lugar, aparentemente, ese otro que está en mí. Es un otro cuya índole es totalmente diferente que la del otro, mi semejante.

Esto aporta Freud.

Si aún hubiese que confirmarlo, sólo tendríamos que señalar de qué modo se prepara la técnica de la transferencia. Todo está hecho para evitar la relación yo a yo, el espejismo imaginario que podría establecerse con el analista. El sujeto no está cara a cara con el analista. Todo está hecho para borrar todo lo que tenga que ver con una relación dual, de semejante a semejante.

Por otra parte, la técnica analítica deriva de la necesidad de una oreja, de un otro oyente. El análisis del sujeto sólo puede realizarse con un analista. Esto nos recuerda que el inconsciente es esencialmente palabra, palabra del otro, y sólo puede ser reconocida cuando el otro se la devuelve a uno.

Antes de terminar, quisiera aún decirles qué agrega Freud al final de su vida, cuando hace ya mucho que ha dejado atrás a la tropa de sus seguidores. Me basta como único testimonio el tono y el estilo del diálogo de Freud con todos los que le rodeaban, para impedirme dudar siquiera un instante de la profunda noción que tenía de la insuficiencia total de su radical incomprensión. Hay un momento de la obra de Freud en que éste simplemente se desengancha, entre 1920 y 1924. Sabe que ya no le queda mucho tiempo de vida, muerto a los 83 años en 1939, y va directamente al fondo del problema, a saber, el automatismo de repetición.

Esta noción de repetición nos incomoda hasta el punto que se atenta reducirla a una repetición de necesidades. Si, en cambio, leemos a Freud, vemos que el automatismo de repetición, al igual que desde el inicio toda su teoría de la memoria, está fundada en la pregunta que le formula la insistencia de una palabra que, en el sujeto, regresa hasta haber dicho su

última palabra[2], una palabra que debe regresar, a pesar de la resistencia del yo que es defensa, es decir: adhesión al contrasentido imaginario de la identificación al otro. La repetición es fundamentalmente insistencia de una palabra.

Y, en efecto, la última palabra de la antropología freudiana, concierne a lo que posee al hombre y hace de él, no el sostén de un irracional —el freudismo no es un irracionalismo, al contrario—, sino el sostén de una razón de la que es más víctima que amo, y por la que está condenado de antemano.

Esta es la última palabra, el hilo de Ariadna que atraviesa toda la obra freudiana. De cabo a rabo, desde el descubrimiento del complejo de Edipo hasta *Moisés y el Monoteísmo*, pasando por la paradoja, extraordinaria desde el punto de vista científico, de *Tótem y Tabú*. Freud personalmente sólo se formuló una única pregunta: ¿cómo ese sistema del significante sin el cual no hay encarnación posible, ni de la verdad, ni de la justicia, cómo ese logos literal puede tener influencia sobre un animal que ni sabe qué hacer con él, ni puede curarse de él?, ya que en grado alguno interesa sus necesidades. Es, sin embargo, precisamente esto lo que hace el sufrimiento neurótico.

El hombre está poseído efectivamente por el discurso de la ley, y con él se castiga, en nombre de esa deuda simbólica que no cesa de pagar cada vez más en su neurosis.

¿Cómo puede establecerse esta captura, cómo entra el hombre en esa ley, que le es ajena, con la que, como animal, nada tiene que ver? Para explicarlo Freud construye el mito del asesinato del padre. No digo que sea una explicación, pero muestro por qué Freud fomentó ese mito. Es necesario que el hombre tome partido en él como culpable. Esto subsiste en la obra de Freud hasta el final, y confirma lo que aquí presento, y que en otro lado enseño.

2. *Dernier mot*: en francés. En castellano *mot*: palabra, vocablo, término, se dice habitualmente igual que *parole*, palabra. [T.]

A partir de aquí, ¿cuál es el centro de gravedad del descubrimiento freudiano, cuál es su filosofía? No es que Freud haya hecho filosofía, siempre repudió que se le considerase filósofo. Pero, formularse una pregunta es ya serlo, aún cuando uno no sepa que se la formula. ¿Qué enseña pues Freud el filósofo? Para dejar en su proporción, en su lugar, las verdades positivas que aportó, no olvidemos que su inspiración es fundamentalmente pesimista. Niega toda tendencia al progreso. Es fundamentalmente anti-humanista, en la medida en que en el humanismo existe ese romanticismo que quiere hacer del espíritu la flor de la vida. Freud debe situarse en una tradición realista y trágica, lo que explica que sus luces nos permitan hoy comprender y leer a los trágicos griegos.

¿Pero, para nosotros, trabajadores, para nosotros, científicos, para nosotros, médicos, para nosotros técnicos, qué dirección indica este retorno a la verdad de Freud?

La de un estudio positivo cuyos métodos y cuyas formas están dadas en esa esfera de las ciencias llamadas humanas que conciernen el orden del lenguaje, la lingüística. El psicoanálisis debería ser la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto. En la perspectiva freudiana, el hombre, es el sujeto capturado y torturado por el lenguaje.

Indudablemente, el psicoanálisis nos introduce a una psicología, pero ¿cuál? La psicología propiamente dicha es efectivamente una ciencia, y de objetos perfectamente definidos. Pero, sin duda a causa de las resonancias significativas de la palabra, nos deslizamos hasta confundirla con algo que se relaciona con el alma. Se piensa que cada quien tiene su psicología. Mejor sería, en este segundo empleo, darle el nombre que podría tener. No nos engañemos: el psicoanálisis no es una egología. En la perspectiva freudiana de la relación del hombre con el lenguaje, ese ego no es para nada unitario, sintético, está descompuesto, complejificado en distintas instancias, el yo, el superyó, el ello. Convendría, por cierto, que no se hiciese de cada uno de estos términos un pequeño sujeto a su modo, mito grosero que no lleva a nada, no escla-

rece nada.

Freud no pudo tener dudas sobre los peligros que corría su obra. En 1938 en el momento en que toma la pluma para su último prefacio a *Moisés y el Monoteísmo*, pone una nota muy curiosa: *No comparto,* dice, *la opinión de mi contemporáneo Bernard Shaw, quien pretende que el hombre sería capaz de algo si le estuviese permitido llegar a la edad de trescientos años. No pienso que esta prolongación de la existencia tuviese la menor ventaja, a menos* —dice la traducción— *que las condiciones del porvenir fueran totalmente transformadas.*

Vemos aquí el triste carácter de estas traducciones. En alemán, tiene un sentido muy distinto: *sería necesario que hubiesen cambiado muchas otras cosas, en la raíz, en la base en las determinaciones de la vida.*[3]

Este comentario del viejo Freud que sigue desarrollando su meditación antes de abandonar su mensaje a la descomposición, me parece un eco de los términos con que el coro acompaña los últimos pasos de Edipo hacia el bosquecillo de Colona. Acompañado de la sabiduría del pueblo, medita sobre los deseos que hacen que el hombre persiga sombras, designa ese desvarío por el que ni siquiera puede saber dónde están esos bosques. Me asombra que nadie —salvo alguien que lo tradujo al latín, no demasiado mal— haya nunca sabido traducir bien el *mé phunaï* que entonces profiere el coro. Se lo reduce al valor de un verso que dice que sería mejor *no haber nacido*, mientras que el sentido es totalmente claro: el único modo de sobrepasar todos esos asuntos de logos, el único modo de terminar con ellos sería *no haber nacido tal*. Este es el sentido mismo que acompaña el gesto del viejo Freud, en el momento en que rechaza con su mano todo anhelo de que su vida se prolongue.

Es cierto que él mismo, en algún lado en su trabajo sobre el *Witz*, en otras palabras, sobre la agudeza, indica una respuesta: *Sería mejor no haber nacido: desgraciadamente*

3. La traducción castellana es correcta. [T.]

sólo ocurre una vez en 200.000.

Les doy esta respuesta.

16 DE MAYO DE 1956



LOS ENTORNOS DEL AGUJERO

XX

EL LLAMADO, LA ALUSIÓN

La entrada en la psicosis.
Tomar la palabra.
Locura de amor.
La evolución del delirio.

Si reparamos en que los medios figurativos del sueño son principalmente imágenes visuales, y no palabras, nos parecerá mucho más adecuado comparar al sueño con un istema de escritura que con una lengua. De hecho, la interpretación de un sueño es en un todo análoga al desciframiento de una escritura figural antigua, como los jeroglíficos egipcios. Aquí como allí hay elementos que no están destinados a la interpretación, o consecuentemente a la lectura, sino sólo a asegurar, como unos determinativos, que otros elementos se entiendan. La multivocidad de diversos elementos del sueño halla su correspondiente en aquellos antiguos sistemas de escritura, lo mismo que la omisión de diversas relaciones que tanto en uno como en otro caso tienen que complementarse a partir del contexto. Si este modo de concebir la figuración onírica no ha hallado todavía un mayor desarrollo es debido a la comprensible circunstancia de que el psicoanalista no posee aquellos puntos de vista y conocimientos con los cuales el lingüista abordaría un tema como el del sueño.[1]

1. Freud, S. (1913) “El interés por el psicoanálisis”, *AE*, **13**, p. 180.

Este texto es suficientemente claro. La aparente contradicción formal que pueden encontrar al decir Freud que los sueños se expresan preferentemente en imágenes, es resituada y colocada nuevamente en su sitio a partir del momento en que muestra de qué tipo de imágenes se trata: a saber, imágenes que intervienen en una escritura, es decir, ni siquiera en su sentido propio, ya que algunas estarán allí, no para ser leídas, sino simplemente para aportar un exponente a lo que debe ser leído, sin el cual este permanecería enigmático.

El otro día escribí en la pizarra caracteres chinos. También hubiera podido escribir antiguos jeroglíficos: la presencia del pronombre de primera persona, por ejemplo —que se dibuja mediante dos pequeños signos que tienen valor fonético—, que puede estar acompañado por una imagen más o menos fuerte, da a los otros signos su sentido. Pero los otros signos no son menos autográficos que el hombrecito, y deben ser leídos en el registro fonético.

La comparación con los jeroglíficos es tanto más válida y cierta por cuanto su presencia es difusa en la *Traumdeutung*, y Freud vuelve a ella incesantemente.

Freud no ignoraba qué es verdaderamente la estructura jeroglífica. Estaba enamorado de todo lo que tenía que ver con la cultura del antiguo Egipto. Muy a menudo hace referencia al estilo, a la estructura significante de los jeroglíficos, y al modo de pensamiento, a veces contradictorio, superpuesto, de las creencias de los antiguos egipcios. Se refiere a ellos con agrado para dar, por ejemplo, una imagen expresiva de tal o cual modo de coexistencia de conceptos contradictorios en los neuróticos.

Al final del mismo texto, evoca el lenguaje de los síntomas y habla de la especificidad de la estructuración significante en las diferentes formas de neurosis y psicosis. De golpe, entonces, compara con sorprendente concisión las tres grandes neuropsicosis. *Por ejemplo,* dice, *lo que en una histérica se figura mediante el vómito, en el obsesivo se exteriorizará mediante unas penosas medidas protectoras contra la infección,*

y moverá al parafrénico a quejarse o a sospechar que lo envenenan. Lo que aquí halla expresión tan diferente es el deseo, reprimido en lo inconciente, de preñez, o alternativamente la defensa de la persona enferma frente a esa preñez.

Esto para ponernos en marcha.

Volvamos a nuestro objeto.

1

Con el tema de la procreación, que está en el fondo de la sintomatología del caso Schreber, no estamos muy lejos de él. Pero hoy todavía no lo alcanzaremos directamente.

Quisiera, por otro sesgo aún, y a propósito de lo que pudieron escuchar el lunes a la noche a nuestro amigo Serge Leclaire, volver a formular la pregunta de lo que llamo el significante último en la neurosis.

Siendo esencialmente un significante, no es, obviamente, un significante sin significación. Enfatizo lo siguiente: que no depende de la significación sino que es su fuente.

Las dos vertientes, masculina y femenina, de la sexualidad, no son datos, no son nada que pueda deducirse de la experiencia. ¿Si no tuviese ya el sistema significante, en tanto éste instaura el espacio que le permite ver, cual un objeto enigmático, a distancia, la cosa a la que es menos fácil acercarse, a saber, su propia muerte, cómo podría el individuo orientarse en ella? Si lo piensan, si piensan en el largo proceso dialéctico que necesita un individuo para llegar allí, y hasta qué punto nuestra experiencia está hecha de los excesos y defectos del acercamiento al polo masculino y al polo femenino, verán que no es menos fácil acercársele. Realidad acerca de la que podemos formular la pregunta de saber si incluso es aprehensible fuera de los significantes que la aíslan.

La noción que tenemos de la realidad como aquello en tor-

no a lo cual giran los fracasos y tropiezos de la neurosis, no debe desviarnos de observar que la realidad con que nos enfrentamos está sostenida, tramada, constituida por una trenza de significantes. Para saber qué decimos cuando decimos, por ejemplo, que en la psicosis algo llega a faltar en la relación del sujeto con la realidad, debemos delimitar la perspectiva, el plano, la dimensión propia de la relación del sujeto con el significante. Se trata, en efecto, de una realidad estructurada por la presencia de cierto significante que es heredado, tradicional, transmitido: ¿cómo? Por supuesto, por el hecho de que alrededor del sujeto, se habla.

Si admitimos ahora, como un hecho corriente en la experiencia, que no haber atravesado la prueba del Edipo, no haber visto abrirse ante sí sus conflictos y sus impases, no haberlos resuelto, deja al sujeto con cierto defecto, con cierta impotencia para precisar esas justas distancias que se llaman realidad humana, es ciertamente porque creemos que la realidad implica la integración del sujeto a determinado juego de significantes. Con ello no hago otra cosa sino formular lo que todos admiten, de modo algo implícito, en la experiencia analítica.

Indicamos al pasar que lo que caracteriza la posición histérica es una pregunta que se relaciona justamente con los dos polos significantes de lo masculino y lo femenino. El histérico la formula con todo su ser: ¿cómo se puede ser varón o ser hembra? Esto implica, efectivamente, que el histérico tiene de todos modos la referencia. La pregunta es aquello en lo cual se introduce y se conserva toda la estructura del histérico, con su identificación fundamental al individuo del sexo opuesto al suyo, a través de la cual interroga a su propio sexo. A la manera histérica de preguntar o… o… se opone la respuesta del obsesivo, la denegación, ni… ni… ni varón ni hembra. Esta denegación se hace sobre el fondo de la experiencia mortal y el escamoteo de su ser a la pregunta, que es un modo de quedar suspendido de ella. El obsesivo precisamente no es ni uno ni otro; puede también decirse que es uno y otro a la vez.

Paso, pues todo esto está destinado tan sólo a situar qué

ocurre en el psicótico, a quien se opone a la posición de cada uno de los sujetos de las dos grandes neurosis.

En mi discurso sobre Freud de hace quince días, hablé del lenguaje en tanto habitado por el sujeto, quien toma en él la palabra, más o menos, con todo su ser, es decir, en parte sin saberlo. ¿Cómo no ver en la fenomenología de las psicosis que todo, desde el comienzo hasta el final, tiene que ver con determinada relación del sujeto con ese lenguaje promovido de golpe a primer plano de la escena, que habla por sí solo, en voz alta, tanto en su sonido y furia, como en su neutralidad? Si el neurótico habita el lenguaje, el psicótico es habitado, poseído por el lenguaje.

Lo que ocupa el primer plano muestra que el sujeto está sometido a una prueba, al problema de alguna falta que concierne al discurso permanente que sostiene lo cotidiano, el material bruto de la experiencia humana. Del monólogo permanente algo se desprende, que aparece como una especie de música polivocal. Su estructura merece que nos detengamos a preguntarnos por qué está hecha así.

En el orden de los fenómenos es algo que inmediatamente se presenta como estructurado. No olvidemos que tomamos del lenguaje la noción misma de estructura. Desconocerlo, reducirlo a un mecanismo, es tan demostrativo como irónico. Lo que Clérambault delimitó con el nombre de fenómenos elementales de la psicosis, el pensamiento repetido, contradicho, dirigido, ¿qué es si no el discurso redoblado, retomado en antítesis? Pero, con el pretexto de que hay allí una estructuración totalmente formal —y Clérambault tiene una y mil veces razón al insistir en ello—, deduce que se encuentra ante simples fenómenos mecánicos. Lo cual es totalmente insuficiente. Es mucho más fecundo concebirlo en términos de estructura interna del lenguaje.

El mérito de Clérambault es haber mostrado su carácter *ideicamente neutro*, lo que en su lenguaje quiere decir que está en plena discordancia con los afectos del sujeto, que ningún mecanismo afectivo basta para explicarlo, y en el

nuestro, que es estructural. Poco importa la debilidad de la deducción etiológica o patogénica, frente a lo que valoriza, a saber que es preciso vincular el núcleo de la psicosis con una relación del sujeto con el significante en su aspecto más formal, en su aspecto de puro significante, y que todo lo que se construye a su alrededor no son más que reacciones de afecto al fenómeno primero, la relación con el significante.

La relación de exterioridad del sujeto con el significante es tan cautivante que todos los clínicos de algún modo la enfatizaron. El síndrome de influencia deja aún ciertas cosas en la nebulosa, pero el síndrome de acción exterior, por ingenuo que parezca, subraya bien la dimensión esencial del fenómeno, la exterioridad del psicótico respecto al conjunto del aparato del lenguaje. A partir de aquí se plantea la cuestión de saber si el psicótico entró verdaderamente en el lenguaje.

Muchos clínicos examinaron los antecedentes del psicótico. Helen Deutsch destacó cierto *como si* que parece marcar las etapas de quienes, en cualquier momento, caerán en la psicosis. Nunca entran en el juego de los significantes, salvo a través de una imitación exterior. La no-integración del sujeto al registro del significante indica la dirección en la que se plantea la pregunta sobre las condiciones previas de la psicosis: la cual ciertamente sólo puede solucionarse mediante la investigación analítica.

Sucede que tomamos pre-psicóticos en análisis, y sabemos cuál es el resultado: el resultado son psicóticos. La pregunta acerca de las contraindicaciones del análisis no se plantearía si todos no tuviésemos presente tal caso de nuestra práctica, o de la práctica de nuestros colegas, en que una linda y hermosa psicosis —psicosis alucinatoria, no hablo de una esquizofrenia precipitada— se desencadena luego de las primeras sesiones de análisis un poco movidas; a partir de entonces el bello analista se transforma rápidamente en un emisor que le hace escuchar todo el día al paciente qué debe y qué no debe hacer.

¿No palpamos ahí en nuestra experiencia misma, y sin tener que buscar demasiado lejos, lo que está en el centro de la

entrada en la psicosis? Es lo más arduo que puede proponérsele a un hombre, y a lo que su ser en el mundo no lo enfrenta tan a menudo: es lo que se llama *tomar la palabra*, quiero decir la suya, justo lo contrario a decirle sí, sí, sí a la del vecino. Esto no se expresa forzosamente en palabras. La clínica muestra que es justamente en ese momento, si se sabe detectarlo en niveles muy diversos, cuando se declara la psicosis.

A veces se trata de un pequeño trabajo de toma de palabra, mientras que hasta entonces el sujeto vivía en su capullo, como una polilla. Es la forma, muy bien delimitada por Clérambault, con el nombre de automatismo mental de las solteronas. Pienso en la maravillosa riqueza que caracteriza su estilo, ¿cómo pudo Clérambault no detenerse en los hechos? No había verdaderamente razón alguna para distinguir a esos infelices seres olvidados por todos cuya existencia describe tan bien, y en los que, ante la menor provocación, surge el automatismo mental, a partir de ese discurso que siempre permaneció latente e inexpresado en ellas.

Si admitimos que el desfallecimiento del sujeto en el momento de abordar la palabra verdadera sitúa su entrada, su deslizamiento, en el fenómeno crítico, en la fase inaugural de la psicosis, podemos entrever como esto se une con lo que hemos elaborado.

2

La noción de *Verwerfung* indica que previamente ya debe haber algo que falta en la relación con el significante, en la primera introducción a los significantes fundamentales.

Esta es, evidentemente, una ausencia irreparable para toda búsqueda experimental. No hay ningún medio de captar, en el momento en que falta, algo que falta. En el caso del presiden-

te Schreber sería la ausencia del significante masculino primordial, al que pudo parecer igualarse durante años: parecía sostener su papel de hombre, y ser alguien, igual a todo el mundo. La virilidad también significa algo para él, porque también es objeto de sus vivas protestas en el momento de irrupción del delirio, que de entrada se presenta bajo la forma de una pregunta sobre el sexo, un llamado que le viene desde fuera como en el fantasma: *qué bello sería ser una mujer sufriendo el acoplamiento.* El desarrollo del delirio expresa que no hay para él ningún otro modo de realizarse, de afirmarse como sexual, sino admitiéndose como una mujer, como transformado en mujer. Este es el eje del delirio. Porque deben distinguirse dos planos.

Por una parte, la progresión del delirio revela la necesidad de reconstruir el cosmos, la entera organización del mundo, en torno a esto; hay un hombre que sólo puede ser la mujer de un Dios universal. Por otra, no olvidemos que este hombre parecía saber en su discurso común, hasta la época crítica de su existencia, como todo el mundo, que era un hombre, y lo que en algún lado llama su honor de hombre clama a voz en cuello, cuando de golpe llega a ser cosquilleado con cierta fuerza por la entrada en juego del enigma del Otro absoluto, quien surge con las primeras campanadas de delirio.

En suma, nos vemos llevados a esta distinción, que sirve de trama a todo lo que dedujimos hasta el momento de la estructuración misma de la situación analítica: a saber, lo que llamé el otro con minúscula y el Otro absoluto.

El primero, el otro con *a* minúscula, es el otro imaginario, la alteridad en espejo, que nos hace depender de la forma de nuestro semejante. El segundo, el Otro absoluto, es aquel al que nos dirigimos más allá de ese semejante, aquel que estamos obligados a admitir más allá de la relación de espejismo, aquel que frente a nosotros acepta o rechaza, aquel que en ocasiones nos engaña, del que nunca podemos saber si no nos engaña, aquel a quien siempre nos dirigimos. Su existencia es tal que el hecho de dirigirse a él, de tener un lenguaje con él,

es más importante que todo lo que puede estar en juego entre él y nosotros.

El desconocimiento de la distinción de estos dos otros en el análisis, donde están presentes por doquier, está en el origen de todos los falsos problemas y, en particular del que ahora aparece al haberse enfatizado la primacía de la relación de objeto.

En efecto, hay una discordancia patente entre la posición freudiana según la cual el recién nacido, a su entrada al mundo, está en una relación llamada autoerótica, o sea una relación en la que el objeto no existe, y la observación clínica de que desde el inicio de la vida, sin duda, tenemos todos los signos de que toda clase de objetos existen para el recién nacido. Esta dificultad sólo puede solucionarse distinguiendo el otro imaginario, en tanto estructuralmente es la forma originaria del campo en que se estructura para el recién nacido humano una multiplicidad de objetos, y el Otro absoluto, el Otro con A mayúscula, que es, sin duda, hacia lo que Freud apunta —los analistas luego lo descuidaron— cuando habla de la no existencia, en el origen, de ningún Otro.

Existe una buena razón para esto, que este Otro está todo en sí, dice Freud, pero a la vez esta enteramente fuera de sí.

La relación extática con el Otro es una cuestión que no nace ayer, pero por haber sido dejada en la sombra durante algunos siglos, merece que nosotros, los analistas, que la enfrentamos todo el tiempo, la retomemos.

En la Edad Media se hacía la diferencia entre lo que llamaban la teoría física y la teoría extática del amor. Se planteaba así la cuestión de la relación del sujeto con el Otro absoluto. Digamos, que para comprender las psicosis debemos hacer que se recubran en nuestro esquemita la relación amorosa con el Otro como radicalmente Otro, con la situación en espejo, de todo lo que es del orden de lo imaginario, del *animus* y del *anima*, que se sitúa según los sexos en uno u otro lugar.

¿Qué diferencia a alguien que es psicótico de alguien que no lo es? La diferencia se debe a que es posible para el psicó-

tico una relación amorosa que lo suprime como sujeto, en tanto admite una heterogeneidad radical del Otro. Pero ese amor es también un amor muerto.

Puede parecerles que recurrir a una teoría medieval del amor para introducir la cuestión de la psicosis es un rodeo curioso y singular. Es imposible, empero, concebir si no la naturaleza de la locura.

Reflexionen, sociológicamente, en las formas del enamoramiento, del hecho de estar enamorado, atestadas en la cultura.

Los psicólogos sólo incluyen en el orden del día la cuestión de los *patterns*. En algunas culturas, las cosas estuvieron a punto de reventar, llegaron a una situación harto embarazosa respecto al problema de cómo dar forma al amor; la crisis se inicia a partir del momento en que se lleva la clásica orquídea en el escote a la primera cita. Tomemos como punto de referencia la técnica, porque era una, o el arte de amar, digamos la práctica de la relación amorosa que reinó en nuestra Provenza o en nuestro Languedoc. Hay allí toda una tradición que continúa con la novela arcacádica al estilo Astrea, y con el amor romántico, en los que se observa una degradación de los *patterns* amorosos, que se vuelven cada vez más inciertos.

Seguramente, en el curso de esta evolución histórica, el amor-pasión, en la medida en que es practicado en ese estilo que se llama platónico o idealista apasionado, se vuelve cada vez más ridículo, o lo que comúnmente se llama, y con justeza, una locura. El tono se rebajó, la cosa cayó en lo irrisorio. Jugamos sin duda con este proceso alienado y alienante, pero de manera cada vez más exterior, sostenida por un espejismo cada vez más difuso. La cosa, ya no sucede con una bella o una dama, se lleva a cabo en cambio en la sala oscura del cine, con la imagen que está en la pantalla.

Esto pertenece al registro que quiero destacar. Esta dimensión es del orden de la locura del puro espejismo, en la medida en que el acento original de la relación amorosa está perdi-

do. A nosotros nos parece cómico, ese sacrificio total de un ser a otro, llevado a cabo sistemáticamente por gente que tenía tiempo como para no hacer más que eso. Era una técnica espiritual, que tenía sus modos y sus registros, que apenas atisbamos, dada la distancia que nos separa de ella. Algo debería interesarnos, a nosotros analistas, esa ambigüedad de sensualidad y castidad, sostenida técnicamente, parece, en el curso de un singular concubinato, sin relación física, o al menos con relaciones diferidas.

El carácter de degradación alienante, de locura, que connota los desechos de esta práctica, perdidos en el plano sociológico, presenta analogías con lo que sucede en el psicótico, y dan su sentido a la frase de Freud que mencioné el otro día, el psicótico ama su delirio como a sí mismo.

El psicótico sólo puede captar al Otro en la relación con el significante, y sólo se detiene en una cáscara, una envoltura, una sombra, la forma de la palabra. Donde la palabra está ausente, allí se sitúa el Eros del psicótico, allí encuentra su supremo amor.

Tomadas en este registro, muchas cosas se aclaran, y, por ejemplo, la curiosa entrada de Schreber en su psicosis, con la curiosa fórmula que emplea de *asesinato del alma*, eco muy singular, reconózcanlo, del lenguaje del amor, en el sentido técnico que acabo de destacar ante ustedes, el amor en la época de la *Carte du Tendre*.[2] Ese asesinato del alma, sacrificial y misterioso, simbólico, se forma en la entrada de la psicosis según el lenguaje precioso.

¿Qué atisbamos de la entrada en la psicosis? En función de determinado llamado al que el sujeto no puede responder, se produce una proliferación imaginaria de modos de ser que son otras tantas relaciones con el otro con minúscula, proliferación que sostiene cierto modo del lenguaje y la palabra.

2. Literalmente: Mapa de lo Tierno. El país de lo tierno, país alegórico, donde los diversos caminos del amor fueron imaginados por Scudéry y los escritores de su círculo. [T.]

3

Desde el origen, subrayé la intrusión de lo que Schreber llama la lengua fundamental, que es afirmada como una especie de significante particularmente pleno.

Ese viejo alemán, dice, está lleno de resonancias por su nobleza y sencillez. Hay pasajes donde las cosas llegan mucho más lejos: Schreber atribuye el malentendido con Dios al hecho de que éste no sabe distinguir entre lo que expresa los verdaderos sentimientos de las almitas, y por lo tanto, del sujeto, y el discurso en que se expresa comúnmente en el curso de sus relaciones con los otros. Traza así, literalmente, la distinción entre el discurso inconsciente que el sujeto expresa con todo su ser y el discurso común.

Freud lo dice en algún lado: hay más verdad psicológica en el delirio de Schreber que en lo que dicen los psicólogos. Esta es la apuesta de Freud. Schreber es más veraz que todo lo que sobre él pueden decir los psicólogos. Sabe mucho más sobre los mecanismos y sentimientos humanos que los psicólogos. Si Dios no presta atención a las necesidades cotidianas del hombre, si nada comprende del hombre, es porque lo comprende demasiado bien. Prueba de ello es que introduce en la lengua fundamental lo que ocurre mientras el hombre duerme, es decir sus sueños. Schreber señala esto como si hubiese leído a Freud.

A esto se opone desde el comienzo una vertiente del significante dada por sus cualidades, su densidad propia. No por su significación, sino por su significancia. El significado está vacío, el significante es retenido por sus cualidades puramente formales, que sirven, por ejemplo, para hacer series. Es el lenguaje de los pájaros del cielo, el discurso de las jovencitas, al que Schreber le otorga el privilegio de carecer de significación.

Entre estos dos polos se sitúa el registro en el que se juega

la entrada en la psicosis: la palabra reveladora, que abre una nueva dimensión y que da un sentimiento de comprensión inefable, que no recubre nada de lo experimentado hasta entonces, y, por otro lado, el estribillo, el refrán.

A partir del momento de lo que llamo la campanada de entrada en la psicosis, el mundo cae en la confusión, y podemos seguir paso a paso como lo reconstruye Schreber, en una actitud de consentimiento progresivo, ambiguo, reticente, *reluctant*, como se dice en inglés. Admite poco a poco que el único modo de salir de ella, de salvar cierta estabilidad en sus relaciones con las entidades invasoras, deseantes, que son para él los soportes del lenguaje desencadenado de su tumulto interior, es aceptar su transformación en mujer. ¿Después de todo, acaso no vale más la pena ser una mujer de espíritu que un hombre cretinizado? Su cuerpo es así invadido progresivamente por imágenes de identificación femenina a las que le abre la puerta, deja que lo tomen, se hace poseer, remodelar por ellas. En algún lado, en una nota, existe la noción de dejar entrar en él las imágenes. A partir de ese momento reconoce que el mundo aparentemente no parece haber cambiado tanto desde el inicio de su crisis: retorno de cierto sentimiento sin duda problemático, de la realidad.

Tratándose de la evolución del delirio, conviene señalar que primero se producen las manifestaciones plenas de la palabra, las cuales le resultan satisfactorias. Pero a medida que su mundo se reconstruye en el plano imaginario, el sentido retrocede a otros lugares. La palabra se produce primero en lo que llama *los reinos de Dios anterior*, adelante. Luego, Dios retrocede en el espacio, alejamiento, y lo que corresponde a las primeras grandes intuiciones delirantes se escabulle cada vez más. A medida que reconstruye su mundo, lo que está cerca de él, y con lo que tiene que enfrentarse, la palabra de ese Dios interior con el que tiene esa singular relación que es una imagen de la copulación, como lo muestra el primer sueño de invasión de la psicosis, ese Dios entra en el universo del machaque, del estribillo, del sentido vacío y de la objetiva-

ción. En el espacio vibrante de su introspección, lo que llama la *toma de notas* connota de ahí en más a cada instante sus pensamientos, los registra y los avala. Hay ahí un desplazamiento en la relación del sujeto con la palabra.

Los fenómenos alucinatorios hablados que tienen para el sujeto un sentido en el registro de la interpelación, de la ironía, del desafío, de la alusión, aluden siempre al Otro con A mayúscula, como término siempre presente, pero nunca visto y nunca nombrado, más que de modo indirecto. Estas observaciones nos llevarán a comentarios lingüísticos respecto a un hecho que está al alcance de la mano, y que nunca captan, me refiero a los dos modos diferentes de uso de los pronombres personales.

Hay pronombres personales que se declinan, *yo*, *me*, *tú*, *te*, *él*, *le*, etcétera. En el registro *me*, *te*, *le*, el pronombre personal es pasible de ser elidido, en el otro, *yo (moi)*, *tú (toi)*, *él (lui)*, no se eliden.[3]

¿Ven la diferencia? *Yo lo quiero (je le veux)* o *yo quiero a él (je veux fui)* o *a ella (je veux elle)*, no son lo mismo.

Por hoy llegaremos hasta aquí.

31 DE MAYO DE 1956

3La elipsis de estos pronombres es corriente en castellano. [T.]

XXI

EL PUNTO DE ALMOHADILLADO

Sentido y escansión.
Lazo y segmentación.
«Sí, vengo a su templo…»
El temor de Dios.
El Padre, punto de almohadillado.

¿Escucha el sujeto con su oído algo que existe o que no existe? Es evidente que no existe y que, en consecuencia, es del orden de la alucinación, vale decir de la falsa percepción. ¿Debe esto bastarnos?

Esta concepción masiva de la realidad culmina en la harto misteriosa explicación propuesta por los analistas, según la cual un supuesto rechazo de percibir provoca un agujero, surgiendo entonces en la realidad una pulsión rechazada por el sujeto. ¿Pero, por qué aparecería en ese agujero algo tan complejo y arquitecturado como la palabra? Esto no es explicado.

Ciertamente, esta explicación constituye ya un progreso en relación a la concepción clásica, pero podemos avanzar más. Para decirlo todo, podemos esperar que el fenómeno de la psicosis permita restaurar la exacta relación, cada vez más desconocida en el trabajo analítico, del significante y el significado.

1

Les recuerdo que al final del período en que se disuelve para él el mundo exterior, y arraigándose en ese período, aparece en Schreber una estructuración de las relaciones del significante y del significado que se presenta así: siempre hay dos planos.

Sin duda, siempre están indefinidamente subdivididos en su interior mismo. Pero el esfuerzo de Schreber por situar siempre un plano anterior y un plano más allá, le es impuesto evidentemente por su experiencia, y ella nos guía hacia algo verdaderamente fundamental en la estructura psicótica. Se los hice palpar de manera inmediata en mi presentación.

En uno de los dos planos se producen sobre todo fenómenos considerados por el sujeto como neutralizados, que significan cada vez menos un verdadero otro, palabras, dice, aprendidas de memoria, machacadas por quienes se las repiten, pájaros del cielo que no saben lo que dicen. Este término de pájaro conduce a la cotorra; se trata de la transmisión de algo vacío que deja al sujeto hastiado y agotado. Estos fenómenos se sitúan en su nacimiento en el limite de la significación, pero rápidamente se vuelven todo lo contrario: residuos, desechos, cuerpos vacíos.

Ya evoqué esas frases interrumpidas, que sugieren una continuación. Nos enseñan mucho acerca de la unidad que prevalece a nivel del significante, y, en particular, que éste no es aislable.

Estas frases detenidas están suspendidas en general en el momento en que la palabra plena que les daría su sentido aún falta, pero está implícita. Ya mostré más de un ejemplo. El sujeto, por ejemplo, escucha: *Habla aún…* y la frase se detiene. Esto quiere decir: *¿Habla aún… lenguas extranjeras?*

La susodicha *concepción de las almas*, es este diálogo, mucho más pleno que los estribillos que las almas in-

tercambian con él sobre el propio sujeto, enseñándole toda una psicología de los pensamientos. Lo que primero se manifiesta, al inicio del delirio, como un modo de expresión inefable y sabroso, se aleja, se vuelve enigmático, pasa a los *reinos posteriores de Dios*, a cuyo nivel se multiplican las voces inoportunas y absurdas. Detrás todavía de esas voces, hay ahí otras voces que se expresan con fórmulas cautivantes.

Recordaré una que no es de las menos impactantes: *Ahora nos falta… el pensamiento principal*. También le hablan de la *Gesinnung*, que puede querer decir convicción o fe. La *Gesinnung*, explican, es algo que debemos a todo hombre de bien, incluso al más negro pecador, con la reserva de exigencias de purificación inherentes al orden del universo; se lo debemos en intercambio a título de lo que debe pautar nuestras relaciones con los seres humanos. Se trata efectivamente de la fe, de la buena fe mínima implícita en el reconocimiento del otro.

En tal momento de sus alucinaciones llega mucho más lejos aún. Tenemos la muy singular expresión […]. Es una palabra rara, extremadamente difícil de traducir. Luego de consultar con personas que saben de ello, llegué a la idea de que se trata nada menos que de lo que llamo la palabra de base, la clave, la clavija última, más que la solución. Su connotación es técnica, sería como los cazadores llaman en el arte de cazar, a los excrementos que usan como rastro en la caza mayor.

El relieve esencial me parece es el retroceso o migración del sentido, su escamoteo en un plano que el sujeto se ve llevado a situar como un trasfondo. Dos estilos, dos claves se oponen. Por un lado, la escansión, que juega con las propiedades del significante, con la interrogación implícita que ella supone, y que llega hasta la constricción. Por otro, el que por naturaleza se sustrae, se perfila como algo que se sustrae, pero que se plantea al mismo tiempo como un sentido extremadamente pleno cuya fuga aspira al sujeto hacia lo que sería el núcleo del fenómeno delirante, su ombligo. Saben que ese último término de ombligo es empleado por Freud para designar el punto en que el sentido del sueño parece culminar en un

agujero, un nudo, más allá del cual el sueño parece relacionarse verdaderamente con el corazón del ser.

Esta descripción no es más que fenomenológica. Intenten sacar el máximo de ella para aquello de que aquí se trata, a saber, encontrar una explicación, un mecanismo. Nos entregamos a un trabajo de análisis científico sobre fenómenos cuyos modos de manifestación nos son, a nosotros médicos, practicantes, familiares; la condición de familiaridad es esencial para que no perdamos el sentido de la experiencia analítica. La relación fenoménica de la que hablo se sostiene enteramente en la distinción, una y mil veces subrayada por mí, del significante y del significado.

Sin ninguna duda deben terminar diciéndose: *¿A fin de cuentas, acaso no sabemos que, en las significaciones que orientan la experiencia analítica, ese significante está dado por el cuerpo propios? ¿E, inversamente, cuando habla de ese significante del que tal elemento se encuentra ausente, no coloca, por una de esas vueltas de prestidigitación cuyo secreto tiene, la significación en la cumbre del significante? Es siempre un juego de prestidigitación de un registro al otro según las necesidades de la demostración.*

Pues bien, acepto fácilmente que hay, en efecto, algo de este orden, y eso es precisamente lo que quisiera explicarles hoy.

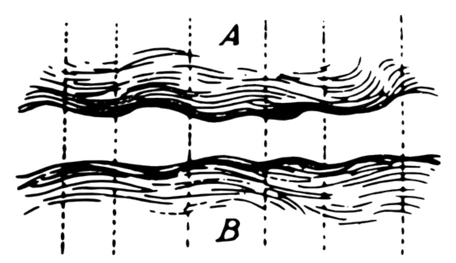
El problema es hacerles ver de modo viviente eso de lo que deben de todos modos tener una intuición global, y que mostré el año pasado, a propósito de determinado fenómeno de la neurosis, mediante un juego de letras que algunos retuvieron, y este año a propósito de la psicosis: las significaciones elementales que llamamos deseo, o sentimiento, o afectividad, esas fluctuaciones, esas sombras, incluso esas resonancias, tienen cierta dinámica que sólo se explica en el plano del significante en tanto este es estructurante.

El significante no sólo da la envoltura, el recipiente de la significación, la polariza, la estructura, la instala en la existencia. Sin un conocimiento exacto del orden propio del signifi-

cante y de sus propiedades, es imposible comprender cualquier cosa, no digo de la psicología —en cierta manera basta limitarla— sino ciertamente de la experiencia psicoanalítica.

Es lo que hoy quisiera mostrarles.

Saben que la oposición del significante y el significado está en la base de la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure. Fue expresada en el famoso esquema de las dos curvas.



Esquema de Saussure

En el nivel superior, Saussure sitúa la sucesión de lo que llama pensamientos —sin la menor convicción, ya que su teoría consiste precisamente en reducir este término para llevarlo al de significado, en tanto que éste se diferencia del significante y de la cosa— e insiste sobre todo en su aspecto de masa amorfa. Por nuestra parte, lo llamaremos provisoriamente la masa sentimental de la corriente del discurso, masa confusa donde aparecen unidades, islotes, una imagen, un objeto, un sentimiento, un grito, un llamado. Es un continuo, mientras que por debajo, el significante está ahí como la pura cadena del discurso, sucesión de palabras, donde nada es aislable.

¿Como mostrárselos mediante una experiencia?

Debo decir que me pasé una semana buscando, del lado del pronombre personal, con qué ilustrar en la lengua francesa la diferencia del *yo (je)* y del *yo (moi)*, a fin de explicar cómo el sujeto puede perder su dominio, si no el contacto, en la psicosis. Tratándose de la persona del sujeto y su funcionamiento, uno empero no puede detenerse en esta encarnación prono-

minal: se trata de la estructura en cuanto tal del término, al menos en nuestras lenguas. Digo esto tan sólo para asegurar los pasos que hoy quiero hacerles dar.

Anoche entonces tenía una montaña de documentos. Pero los modos de abordaje del lingüista son tan diversos, tan contradictorios, necesitarían tantos planos diferentes para mostrar lo que esto quiere decir, que me encontré reproduciendo en un papel este doble flujo del discurso.

Esto es algo de lo que tenemos el sentimiento. La relación del significante y del significado siempre parece fluida, siempre lista a deshacerse. El analista sabe, más que cualquier otro, lo que esta dimensión tiene de inasible, y hasta qué punto él mismo puede dudar antes de lanzarse en ella. Aquí hay que dar un paso adelante, para dar a lo que está en juego un sentido verdaderamente utilizable en nuestra experiencia.

Saussure intenta definir una correspondencia entre ambos flujos, correspondencia que los segmentaría. Pero el sólo hecho de que su solución permanezca abierta, ya que la locución sigue siendo problemática, y la frase entera, muestra claramente a la vez el sentido del método y sus límites.

Pues bien, me digo lo siguiente: *¿De qué partir?* Y me pongo a buscar una frase, un poquito al estilo de ese seudo Shakespeare en un bache de la inspiración, quien se paseaba de un lado al otro repitiendo: *To be or not… to be or not…*, suspendido hasta que encuentra la continuación retomando el comienzo: *To be or not… to be*. Comienzo por un *sí*. Y como no soy anglófono, sino de lengua francesa, lo que me surge después es: *Sí, vengo a su templo a adorar al Eterno*.

Esto quiere decir que el significante no es aislable.

Es muy fácil palparlo de inmediato. Detengan eso en *Sí,…* ¿por que no? Si tienen un oído verdaderamente parecido a una máquina, a cada instante del despliegue de la frase seguirá un sentido. *Sí,…* tiene un sentido, que incluso hace quizás el alcance mismo del texto.

Todo el mundo se pregunta por qué el telón se levanta sobre ese *Sí, vengo…*, y se dice: *Es la conversación que conti-*

núa. Es en primer término porque eso tiene sentido. El *Sí* inaugural claro que tiene un sentido, ligado a una especie de ambigüedad que conserva la palabra *sí* en francés. No es necesario estar con una mujer mundana para percatarse que *sí* a veces quiere decir *no*, y *no* a veces *quizás*. El *sí* es tardío en francés, aparece después del *si*, después del *da*, que encontramos gentilmente en nuestra época en el *dac*.[4] Por el hecho de que viene de algo que quiere decir *qué bien está, eso*, el *sí* es en general una confirmación, y por lo menos una concesión. A menudo, un *Sí, pero* está bien en estilo.

Sí, vengo a su templo… No olviden cuál es el personaje que ahí se presenta empujándose un poquito, el llamado Abner. Se trata de un oficial de la reina, la llamada Atalía, que da su título a la historia y que domina suficientemente todo lo que ocurre en ella como para ser su personaje principal. Cuando uno de sus soldados comienza diciendo *Sí, vengo a su templo…*, para nada se sabe hacia dónde se encaminará todo eso. Eso puede terminar también con cualquier cosa: *Vengo a su templo… a detener al Gran Sacerdote*, por ejemplo. Es verdaderamente necesario que esté terminado para que se sepa de qué se trata. La frase sólo existe terminada, y su sentido le llega *après-coup*. Es necesario que hayamos llegado totalmente al final, vale decir del lado de ese famoso Eterno.

Estamos ahí en el orden de los significantes, y espero haberles hecho sentir qué es la continuidad del significante. Una unidad significante supone cierto lazo enlazado que sitúa en ella los diferentes elementos.

4. *Dac*, abreviatura de *d'accord*, de acuerdo. [T.]

3

Sobre esto me había detenido un momento. Pero este pequeño esbozo tiene un interés mucho mayor. Me hizo percatarme de que toda la escena es una bella ocasión de hacerles sentir ante qué se detienen los psicólogos, porque su función es comprender algo sobre lo que no comprenden nada, y hasta los lingüistas no pasan más allá, a pesar del método maravilloso que tienen entre manos. Nosotros iremos un poco más lejos.

Retomemos la escena. ¿Quién está ahí escuchando al llamado Abner? Joad, el Gran Sacerdote, que está maquinando el pequeño complot que culminará en el ascenso al trono de su hijo al que salvó de la masacre a la edad de dos años y medio, y al que educó en un profundo retiro. Imaginen con qué sentimientos escucha esta declaración del oficial: *Sí, vengo a su templo a adorar al Eterno*. El viejo puede perfectamente decirse en eco: *¿Qué viene entonces a hacer aquí?* El tema continúa:

Sí, vengo a su templo a adorar al Eterno,
Vengo, según el uso antiguo y solemne,
A celebrar la famosa jornada
En que en el Monte Sinaí la ley nos fue dada.

En resumen, se charla. Y, luego de haber sido dejado en suspenso el Eterno, no se hablará nunca más de él hasta el final de la pieza. Se evocan recuerdos, eran los buenos tiempos, *en multitud el pueblo santo inundaba los pórticos*, pero en fin, las cosas han cambiado mucho, *adoradores celosos apenas unos pocos*.

Ahí comenzamos a entender de qué se trata. *Adoradores celosos apenas unos pocos;* ése es un tipo que piensa que es hora de unirse a la Resistencia. Estamos allí en el plano de la

significación; mientras el significante sigue su caminito, *adoradores celosos* indica de qué se trata, y el oído del Gran Sacerdote, no deja, imaginamos claramente, de recoger al pasar este *celo*. *Celo* viene del griego, y quiere decir algo así como emulación, rivalidad, imitación, porque este juego sólo se gana haciendo lo que conviene, al ponerse el semblante de los otros.

Al final del primer discurso la intención despunta:

Tiemblo porque Atalía, para no ocultaros nada,
Haciéndolos arrancar a vos mismo del altar
No logre en fin sobre vos venganzas funestas,
Y de un respeto forzado despoje los restos.

Ahí, vemos surgir una palabra que tiene mucha importancia: *tiemblo*. Es etimológicamente la misma palabra que temer, y el temor va a aparecer. Hay ahí algo que muestra la agudeza significativa del discurso, que introduce una indicación de doble sentido. Nos ubicamos aquí a nivel del registro superior, a saber de lo que Saussure llama la masa amorfa de los pensamientos; ella es quizás amorfa en sí, pero no es simplemente eso, porque es necesario que el otro la adivine.

Abner está allí, en efecto, celoso sin duda, pero cuando enseguida el Gran Sacerdote lo apriete un poco y le diga: *Basta de tantas historias, ¿de qué se trata? ¿En qué se reconoce a los que son otra cosa que celosos?*, vamos a percatarnos de cuantas cosas son embarazosas. Desde hace mucho Dios no da pruebas de su potencia, mientras que la de Atalía y los suyos se ha manifestado siempre triunfante hasta el momento. De suerte que cuando evoca esa doble amenaza, no sabemos muy bien adónde quiere llegar. Es de doble filo. Es tanto una advertencia, como un buen consejo, un consejo prudente, incluso lo que se llama sabiduría.

El otro tiene respuestas mucho más breves. Tiene sus razones para ello, y fundamentalmente que es el más fuerte, tiene el triunfo dominante, si puede decirse —*¿De dónde le sale*

hoy, responde sencillamente*, ese negro presentimiento?*— y el significante pega perfectamente con el significado. Pero pueden constatar que no entrega nada, no hace sino responder, remitir al sujeto a una pregunta acerca del sentido de lo que tiene que decir.

Al respecto, nuevo desarrollo de Abner, quien comienza, mi dios, a entrar un poco más dentro del juego significativo. Es un cóctel de adulaciones —*¿Piensa usted ser santo y justo impunemente?*— y de soplonería, que consiste en relatar que hay un cierto Natán que es de todos modos innominable. No avanza demasiado en la denuncia de la soberbia Atalía, que de todos modos sigue siendo su reina. El chivo emisario está ahí muy convenientemente como para seguir siendo el cebo.

No sabemos todavía adónde quiere llegar, salvo que:

Creedme, cuanto más pienso en ello, menos dudo
Que sobre vos su furia está dispuesta a estallar.

Esto muestra claramente el carácter móvil de los personajes. Menos duda… esa duda no es una almohada tan desagradable, pero no es todavía exactamente el momento de reposar.

La observaba ayer…

Estamos ahora en el plano del oficial de informaciones.

…y veía sus ojos
lanzar sobre el santo lugar miradas furiosas.

Quisiera hacerles observar que a pesar de todos los buenos procedimientos que Abner da en prenda en el curso del intercambio, si nos quedamos en el plano de la significación, nada habría ocurrido. En ese plano todo puede resumirse en algunos esbozos. Cada uno sabe un poquito más de lo que está dispuesto a afirmar. El que más sabe es Joad, pero para ir

al encuentro de lo que el otro pretende saber, sólo hace una alusión al hecho de que hay gato encerrado, dicho de otro modo un Eliacin en el santuario.

Pero tienen el testimonio cautivante del modo precipitado con que el susodicho Abner le salta encima *—Ella se equivocó,* dice más tarde*, vale decir —¿Falló ella en una parte de la masacre? ¿Y si quedase alguien de esa famosa familia de David?* Esta oferta muestra suficientemente que Abner va ahí atraído por la carne fresca. Pero al final del diálogo no sabe más ni menos que al principio, y esta escena podría resumirse en su plenitud significativa en lo siguiente:

—Vengo a la Fiesta de Dios
—Muy bien, dice el otro, *entra en la procesión,*
y no hables en las filas.

Pero esto sólo es así con una única condición: que se percaten ustedes del papel del significante. Si se percatan, verán que hay cierto número de palabras claves subyacentes al discurso de los dos personajes, y que en parte se recubren. Está la palabra *temblar*, la palabra *temer*, la palabra *exterminación*. *Temblar* y *temer* son primero empleadas por Abner, que nos lleva al punto que acabo de indicar, es decir al momento en que Joad verdaderamente toma la palabra.

Quien pone un freno al furor del mar,
Sabe también detener de los malvados los complots.
Sometido con respeto a su santa voluntad,
Temo a Dios, estimado Abner, y no tengo ningún
/ otro temor.

Temo a Dios, decís… le responde, mientras que Abner nunca dijo eso,

…su verdad me toca.

Ve como ese Dios os responde por mi boca.

Y vemos aparecer aquí la palabra que señalé al comienzo, el *celo*:

¿Del celo de mi ley os sirve adornaros?
¿Pensáis honrarme con estériles votos?
¿Qué fruto me toca de todos vuestros sacrificios?
La sangre de vuestros reyes clama y no es escuchada
Romped, romped todo pacto con la impiedad.
Del medio de mi pueblo exterminad los crímenes.
Y vendréis entonces a inmolarme víctimas.

No hay que creer que sean inocentes víctimas bajo formas más o menos fijas en lugares apropiados. Cuando Abner hace notar que El Arca Santa está muda y ya no brinda más oráculos, se le replica vivamente que:

Pueblo ingrato. ¡Qué! ¿siempre las mayores maravillas
sin quebrantar tu corazón golpearán tus oídos?
¿Es necesario, Abner, es necesario recordaros el curso
de prodigios famosos realizados en nuestros días?
Las célebres desgracias de los tiranos de Israel,
Y Dios siempre fiel en todas sus amenazas;
El impío Acad destruido, y de su sangre mojado
el campo que por el asesinato había usurpado;
Cerca de ese campo Jezabel fatal inmolada,
Bajo los pies de los caballos esa reina pisoteada,
en su sangre inhumana los perros refrescados;
y de su cuerpo horrendo los miembros desgarrados;
…

Sabemos entonces de qué tipo de víctima va a tratarse.

En suma, ¿cuál es aquí el papel del significante? Nosotros los analistas no ignoramos que el miedo es algo especialmente

ambivalente; es también algo que nos empuja hacia adelante, que nos jala hacia atrás, es algo que hace de ustedes un ser doble y que cuando lo expresan ante un personaje con el que quieren jugar a tener miedo juntos, los pone a cada instante en la postura del reflejo. Pero hay otra cosa, que tiene aire homónimo, *el temor de Dios*.

Para nada son lo mismo. Este es el significante, más bien rígido, que Joad saca del bolsillo en el momento preciso en que le advierten de un peligro.

El temor de Dios es un término esencial en cierta línea de pensamiento religioso, que se equivocarían si creen simplemente que es la línea general. El temor *de los* dioses, del que Lucrecia quiere liberar a sus pequeños camaradas es algo totalmente diferente, un sentimiento multiforme, confuso, de pánico. El temor *de* Dios al contrario, sobre el que se funda una tradición que se remonta a Salomón, es principio de una sabiduría y fundamento del amor de Dios. Y además, esta tradición es precisamente la nuestra.

El temor de Dios es un significante que no rueda por todos lados. Fue necesario alguien que lo inventase y propusiese a los hombres, como remedio a un mundo hecho de terrores múltiples, tener miedo a un ser que, después de todo, no puede ejercer sus malos tratos más que por los males que están ahí, múltiplemente presentes, en la vida humana. Reemplazar los temores innumerables por el temor de un ser único que no tiene otro medio para manifestar su potencia salvo por lo que es temido tras esos innumerables temores, es fuerte.

Me dirán: *¡Esa sí que es una idea de cura!* Pues se equivocan. Los curas no inventaron nada de este estilo. Para inventar algo semejante, hay que ser poeta o profeta, y es precisamente en la medida que ese Joad lo es un poco, al menos por gracia de Racine, que puede usar del modo en que lo hace ese significante mayor y primordial.

Sólo pude evocar brevemente la historia cultural de ese significante, pero indiqué suficientemente que es inseparable de cierta estructuración. Es el significante el que domina la

cosa, ya que en lo tocante a las significaciones, ellas están completamente cambiadas.

Ese famoso temor de Dios lleva a cabo el pase de prestidigitación de transformar, de un minuto a otro, todos los temores en un perfecto coraje. Todos los temores —*No tengo otro temor*— son intercambiados contra lo que se llama el temor de Dios, que, por obligatorio que sea es lo contrario a un temor.

Lo que sucedió al final de la escena es justamente lo siguiente: el susodicho Joad le pasó el temor de Dios al otro, y como se debe, por el buen lado y sin dolor. Y, de golpe, Abner se va bien sólido, con esa palabra que hace eco a ese *Dios fiel en todas sus amenazas*. Ya no se trata de celo, va a unirse a la tropa fiel. En suma, se transformó él mismo en el sostén del cebo en que se enganchará la Reina. La pieza ya está jugada, está terminada. En tanto Abner no le dirá una palabra sobre los verdaderos peligros que corre, la reina se tomará del anzuelo que de allí en más él representa.

La virtud del significante, la eficacia de esa palabra temor, fue transformar el celo del comienzo, con toda la ambigüedad y lo dudoso que esa palabra conlleva, incluso lo siempre listo a todas las inversiones, en la *fidelidad* del final. Esta transmutación es del orden del significante en cuanto tal. Ninguna acumulación, ninguna superposición, ninguna suma de significaciones, basta para justificarla. En la transmutación de la situación por la invención del significante estriba todo el progreso de esta escena, la cual de otro modo, sería digna de los servicios de espionaje.

Que se trate de un texto sagrado, de una novela, de un drama, de un monólogo o de cualquier conversación, me permitirán representar la función del significante por un artificio especializarte, del que no tenemos razón alguna para privarnos. Ese punto, alrededor del que debe ejercerse todo análisis concreto del discurso, lo llamaré punto de almohadillado.

Cuando la aguja del colchonero, que entró en el momento de *Dios fiel en todas las amenazas*, vuelve a salir, todo está

cocinado, el muchacho dice: *Me voy a unir a la tropa fiel*.

Si analizamos esta escena como una partitura musical, veremos que ahí está el punto donde llega a anudarse el significado y el significante, entre la masa siempre flotante de las significaciones que realmente circulan entre los dos personajes, y el texto. *Atalía* debe a ese texto admirable, y no a la significación, el no ser una pieza de bulevar.

El punto de almohadillado es la palabra *temor*, con todas sus connotaciones trans-significativas. Alrededor de ese significante, todo se irradia y se organiza, cual si fuesen pequeñas líneas de fuerza formadas en la superficie de una trama por el punto de almohadillado. Es el punto de convergencia que permite situar retroactivamente y prospectivamente todo lo que sucede en ese discurso.

4

El esquema del punto de almohadillado es esencial en la experiencia humana.

¿Por qué ese esquema mínimo de la experiencia humana, que Freud nos dio en el complejo de Edipo, conserva para nosotros su valor irreductible y sin embargo enigmático? ¿Y, por qué este privilegio del complejo de Edipo? ¿Por qué quiere siempre Freud, con tanta insistencia, encontrarlo por doquier? ¿Por qué es ese un nudo que le parece tan esencial que no puede abandonarlo en la más mínima observación particular? Porque la noción del padre, muy cercana a la del temor de Dios, le da el elemento más sensible de la experiencia de lo que llamé el punto de almohadillado entre el significante y el significado.

Quizá me tomé demasiado tiempo para explicar esto, pero creo no obstante que esto ilustra, y les permite captar cómo puede suceder, en la experiencia psicótica, que el significante

y el significado se presenten en forma completamente dividida.

Puede creerse que en una psicosis todo está en el significante. Todo parece estar ahí. El presidente Schreber parece comprender perfectamente bien qué es ser ensartado por el profesor Flechsig, y otros que lo sustituyen. Lo fastidioso es justamente que lo dice, y de la manera más clara: ¿por qué a partir de entonces esto provocará, como se nos explica, trastornos tan profundos en su economía libidinal?

No, hay que abordar lo que sucede en la psicosis en otro registro. No conozco la cuenta, pero no es imposible que se llegue a determinar el número mínimo de puntos de ligazón fundamentales necesarios entre significante y significado para que un ser humano sea llamado normal, y que, cuando no están establecidos, o cuando se aflojan, hacen el psicótico.

Lo que propongo es aún más burdo, pero es el punto a partir del que podremos la vez que viene examinar el papel de la *personización* del sujeto, a saber, el modo en que en francés se diferencian *je (yo)* y *moi (yo)*.

Obviamente, ninguna lengua particular tiene privilegios en el orden de los significantes, los recursos de cada una son extremadamente diferentes y siempre limitados. Pero también cualquiera de ellas cubre todo el campo de las significaciones.

¿Dónde, en el significante, está la persona? ¿Cómo se mantiene en pie un discurso? ¿Hasta qué punto un discurso que parece personal puede, nada menos que en el plano del significante, llevar huellas suficientes de impersonalización como para que el sujeto no lo reconozca como suyo?

No digo que éste sea el resorte del mecanismo de la psicosis, digo que el mecanismo de la psicosis se manifiesta en ello. Antes de ceñir este mecanismo, es necesario que nos ejercitemos en reconocer, en los diferentes pisos del fenómeno, en qué puntos se ha salteado el almohadillado. Un catálogo completo de esos puntos permitirá encontrar correlaciones sorprendentes, y percatarnos de que el sujeto no se despersonaliza en su discurso de cualquier manera.

Hay al respecto una experiencia al alcance de nuestra mano. Clérambault se percató de ello. Hace alusión en algún lado a lo que sucede cuando de golpe nos sorprende la evocación afectiva de un acontecimiento de nuestro pasado difícil de soportar. Cuando no se trata de conmemoración, sino realmente de un resurgir del efecto, cuando al recordar un ataque de rabia estamos muy cerca de sentirla, cuando recordando una humillación revivimos la humillación, cuando recordando la ruptura de una ilusión sentimos necesidad de reorganizar nuestro equilibrio y nuestro campo significativo, en el sentido en que se habla de campo social; pues bien, ese es el momento más favorable, señala Clérambault, para la emergencia, que él llama puramente automática, de migajas de frases tomadas a veces de la experiencia más reciente, y que no tienen ninguna especie de relación significativa con aquello de lo que se trata.

Estos fenómenos de automatismo están, a decir verdad, admirablemente observados —pero hay muchos otros— y basta tener el esquema adecuado para situar el fenómeno de modo ya no puramente descriptivo, sino verdaderamente explicativo. Este es el orden de cosas al que debe llevarnos una observación como la del presidente Schreber, sin duda única en los anales de la psicopatología.

La vez que viene retomaré las cosas del *je* (yo) y del *tú*.

No hay necesidad de que estén expresados en la frase para que estén ahí. *Ven* es una frase, e implica un *yo (je)* y un *tú*.

¿Dónde están en el esquema que les di ese *yo (je)* y ese *tú*? ¿Imaginan quizá que el *tú* está ahí, a nivel del gran Otro? En modo alguno. Por ahí comenzaremos; el *tú* en su forma verbalizaba para nada recubre ese polo que llamamos el gran A.

6 DE JUNIO DE 1956

XXII

«TÚ ERES EL QUE ME SEGUIRÁS»

El Otro es un lugar.
El tú *del Superyó.*
Devolución y constatación.
La voz media.
El llamado del significante.

Soy mucho más yo. Antes era un parayó, que creía ser el verdadero, y que era absolutamente falso.

En todo caso, quiero precisar que somos muchos los que hemos apoyado el Frente popular.

Estas frases, que están testificadas, las recogí en la gramática de Damourette y Pichon, obra considerable y harto instructiva, aunque sólo sea por la enorme cantidad de documentos clasificados en forma sumamente inteligente, a pesar de los errores de conjunto y de detalle que pueda tener. Las dos frases, hablada la una, escrita la otra, muestran que aquello en torno a la cual haré que reflexionen hoy, no es un artificio forjado, una sutileza literaria equivocadamente implantada.

La primera frase obviamente ha sido recogida, Pichon lo indica mediante iniciales, de una paciente en análisis, Sra. X., fecha tal. *Soy mucho más yo*, dice, sin duda muy satisfecha de

algún progreso realizado en su tratamiento, *antes era un parayó que creía ser…* A Dios gracias, la lengua francesa, a menudo ambigua en lo hablado, permite aquí, gracias al encuentro entre el silencio consonántico y una vocal inicial distinguir perfectamente de que se trata.[5] El verbo está en primera persona del singular, soy yo, *el que creía*. A través del relativo, la primera persona se transmitió a la proposición relativa.

Me dirán: *es obvio*. Eso me contestó hace poco una mujer encantadora cuyo interés por estos temas intentaba yo despertar proponiéndole el problema de la diferencia que hay entre *soy la mujer que no te abandonaré* y *soy la mujer que no te abandonará*. Debo decir que no tuve ningún éxito. No quiso interesarse por ese matiz, a pesar de su importancia, que ya ustedes habrán percibido.

Basta el uso para manifestarlo, ya que en la misma frase, la Sra. X. continúa: *Soy mucho más yo. Antes, era un parayó, que creía ser el verdadero, y que era absolutamente falso.*

Creo que no hay frase que se exprese con más exactitud. *Él era absolutamente falso, el parayó ése.* De *yo* en la primera parte de la frase pasa a ser *él* en la segunda.

Hay varias así en Pichon, todas bastante picantes, y siempre de actualidad: *En todo caso, quiero precisar que somos muchos los que hemos apoyado el Frente popular, votado por sus candidatos, y que creíamos perseguir un ideal muy distinto, una acción muy distinta, una realidad muy distinta, etcétera.*

Si prestan atención encontrarán ejemplos como estos a montones. La cuestión es saber si la personización que está en la principal pasa o no la pantalla, la lente que está a la entrada de la relativa. La pantalla es manifiestamente neutra, no variará. Se trata pues de saber en qué consiste el poder de penetra-

5. En la mayoría de los casos no hay diferencia audible entre la conjugación entre la primera y tercera personas singulares de los verbos en francés. Pero, tal como en este caso, cuando la siguiente palabra empieza con una vocal, la última consonante del verbo si es pronunciable.

ción, si se puede decir, de la personización antecedente.

Veremos que este pequeño punto de lingüística se encuentra de modo muy viviente en otras lenguas. Pero, evidentemente, sería necesario investigar otras formas de sintaxis. Volveremos enseguida a ello.

1

Interrumpimos la vez pasada en el momento de examinar qué esclarecimiento nuevo puede aportar el progreso que hicimos en lo concerniente a la función del significante al problema candente, actualizado confusamente por la función de la relación de objeto, y presentificado tanto por la estructura como por la fenomenología de la psicosis, al problema candente que es el problema del otro.

Les mostré hasta el momento la duplicidad de ese otro, entre el otro imaginario y el Otro con mayúscula, ese Otro al que me refiero en ese breve comentario que les comuniqué en la última sesión del año pasado, que acaba de aparecer en la *Evolution Psyquiatrique* con el título de *La Cosa Freudiana*.[6]

Pido disculpas por citarme, mas para qué sirve pulir las propias fórmulas si no es para utilizarlas. Digo: *Luego, el Otro es el lugar donde se constituye el yo (je) que habla con el que escucha.* Digo esto luego de algunos comentarios sobre el hecho de que siempre hay un Otro más allá de todo diálogo concreto, de todo juego interpsicológico. La fórmula que cité debe ser tomada como punto de partida, se trata de saber a qué conduce.

Quisiera que apreciasen toda la diferencia que hay entre una perspectiva tal y la que hoy es confusamente aceptada. Decir que el Otro es el lugar donde se constituye el que habla

6. *Escritos*, tomo I, pág. 145, editorial Siglo XXI. [T.]

con el que escucha es algo muy diferente que partir de la idea de que el otro es un ser.

Estamos intoxicados en el análisis desde hace algún tiempo por temas incuestionablemente surgidos del discurso llamado existencialista, donde el otro es el *tú*, el que puede responder, pero de un modo que es el de la simetría, el de la completa correspondencia, el alter ego, el hermano. Se tiene una idea fundamentalmente recíproca de la intersubjetividad. Agréguenle las confusiones sentimentales que se inscriben bajo la rúbrica del personalismo, y el libro de Martín Buber sobre *el Yo y el Tú*, y la confusión será definitiva e irremediable, salvo que retornemos a la experiencia.

Lejos de haber aportado cosa alguna al esclarecimiento del fundamento de la existencia del otro, la experiencia existencialista no hizo más que suspenderla cada vez más radicalmente a la hipótesis de la proyección —con la que todos ustedes viven, por supuesto— según la cual el otro no es más que una cierta semblancia humana, animada por un *yo (je)* reflejo del mío.

Animismo, antropomorfismo, están ahí siempre listos para surgir, y *a decir verdad* imposibles de refutar, así como las referencias someras a la experiencia del lenguaje tomada en sus primeros balbuceos. Se nos hace ver que el dominio del *tú* y del *yo (je)* no es adquirido de inmediato por el niño, adquisición que se resume para el niño a fin de cuentas, en poder decir *yo (je)* cuando le dijeron *tú*, en comprender que cuando se le dice *tú vas a hacer esto*, él debe decir en su registro *yo voy a hacer esto*.

Esta concepción simétrica da pie entre los analistas para algunas verdades primeras, para afirmaciones sensacionales del estilo de la siguiente, que escuché en boca de alguien que pertenece a lo que llaman el otro grupo: *No puede analizarse a alguien para quien el otro no existe.*

Me pregunto qué quiere decir eso, que *el otro no existe*. Me pregunto si esta fórmula conlleva siquiera un valor de aproximación, por reducido que sea. ¿De qué se trata? ¿De

una vivencia, de un sentimiento irreductible? Tomemos nuestro caso Schreber, para quien toda la humanidad pasó un tiempo en estado de sombras hechas a la ligera; pues bien, hay claramente un otro para él, un otro singularmente acentuado, un Otro absoluto, un Otro totalmente radical, un Otro que no es ni un lugar, ni un esquema, un Otro de quien afirma que es un ser viviente a su manera y que cuando se ve amenazado es capaz de egoísmo como los otros vivientes. Dios, cuando se ve amenazado en su independencia por ese desorden del que es el primer responsable, manifiesta reacciones espasmódicas de defensa. No obstante, la alteridad que conserva es tal que permanece ajeno a las cosas vivientes, y sobre todo desprovisto de toda comprensión respecto a las necesidades vitales de nuestro Schreber.

Que hay para Schreber un otro que es uno, ya lo indica el inicio singularmente picante, humorístico, de uno de los capítulos de sus *Memorias*, donde dice que en modo alguno es él un paranoico. El paranoico es alguien que relaciona todo consigo mismo, es alguien cuyo egocentrismo es invasor —leyó a Kraepelin— pero *yo*, dice, *soy completamente diferente, es el Otro quien relaciona todo conmigo*. Hay un Otro, y esto es decisivo, estructurativo.

Entonces, antes de hablar del otro como algo que se coloca o no a cierta distancia, que somos o no capaces de abrazar, de estrechar, incluso de consumir en dosis más o menos rápidas, se trataría de saber si la fenomenología misma de la forma en que las cosas se presentan en nuestra experiencia no obliga a un abordaje diferente y, precisamente, el que adopto cuando digo —antes de ver cómo va a ser más o menos realizado— que el Otro debe ser considerado primero como un lugar, el lugar donde se constituye la palabra.

Las personas —ya que hoy nos han interesado— deben salir de algún lado. Salen primero de modo significante, entiendan bien, formal. La palabra se constituye para nosotros a partir de un *yo (je)* y un *tú*. Son dos semejantes. La palabra los transforma, dándoles cierta relación justa, pero —y sobre esto

quiero insistir— una distancia que no es simétrica, una relación que no es recíproca. En efecto, el *yo (je)* nunca está donde aparece en forma de un significante particular. El *yo (je)* está siempre ahí a título de presencia que sostiene el conjunto del discurso, en estilo directo o en estilo indirecto. El *yo (je)* es el *yo (je)* del que pronuncia el discurso. Todo lo que se dice tiene bajo sí un *yo (je)* que lo pronuncia. En el interior de esa enunciación aparece el *tú*.

Estas son verdades primeras, tan primeras que corren el riesgo de ponerse a buscar más allá de sus narices. No hay otra cosa que entender más que la que acabo de señalar. Que el *tú* está ya en el seno del discurso es una evidencia. Nunca hubo *tú* en otra parte más que donde se dice *tú*. Para comenzar debemos encontrarlo ahí, en esta vocalización, *tú*. Partamos de ahí.

En cuanto al *yo (je)*, ¿es él también una moneda, un elemento fiduciario que circula en el discurso? Espero poder responderles en seguida, pero formulo desde ya la pregunta para que no la pierdan de vista, y sepan adónde quiero llegar.

2

El *tú* está lejos de dirigirse a una persona inefable, o a esa especie de más allá donde las tendencias sentimentalistas a la moda existencialista quisieran colocar el acento primero. En el uso es algo completamente distinto.

No siempre el *tú* es el *tú* pleno al que tanta importancia se atribuye y que como saben yo mismo, dado el caso, evoco con ejemplos primordiales. *Tú eres mi amo, tú eres mi mujer:* doy a estas fórmulas gran importancia para llegar a comprender la función de la palabra.

Se trata hoy de volver a centrar el alcance dado a ese tú, que de ningún modo tiene siempre ese uso pleno.

Los conduciré a algunas observaciones lingüísticas.

La segunda persona de ningún modo se emplea siempre con este acento. Cuando en el uso corriente se dice: *Uno puede pasearse por ese lugar sin que lo aborden*, no se trata de ningún *tú*, de ningún *lo* en realidad. El *lo (vous)* es casi un reflexivo del *Uno (On)*, es su correspondiente.

Algo más significativo: *Cuando se llega a ese grado de sabiduría, no te queda más que morir.* Allí también, ¿de qué te, de qué *tú* se trata? Indudablemente no dirijo a nadie estas palabras. Les ruego tomen la frase en su conjunto, porque no hay frase que pueda separarse de la plenitud de su significación. *Te* apunta a algo que está tan lejos de ser un otro que diría que es el resto de quienes se obstinan en vivir luego de ese discurso: si la sabiduría dice que el único fin para todo es la muerte, sólo os queda morir. Esta ya basta para mostrarles que la función de la segunda persona en esta ocasión es, precisamente, apuntar a lo que no es persona alguna, a lo que despersonaliza.

De hecho, ese tú que ahí es muerto[7], lo conocemos perfectamente gracias a la fenomenología de la psicosis, y gracias a la experiencia común, es el *tú* que en nosotros dice *tú*, ese *tú* que siempre se hace escuchar más o menos discretamente, ese tú que habla por sí solo, y que nos dice *ves* o *eres siempre el mismo*. Al igual que en la experiencia de Schreber, ese *tú* no necesita decir *tú* para ser realmente el *tú* que nos habla. Basta un poquito de disgregación —Schreber tuvo una buena dosis— para que diga cosas como *no ceder a la primera incitación*.

Esto apunta hacia algo no nombrado, que reconstruimos en Schreber como la tendencia homosexual, pero puede ser otra cosa, ya que las invitaciones, las conminaciones no son escasas, sino constantes. Esta frase, en efecto, es la regla de conducta de muchos: *No cedan a su primer impulso, podría ser el adecuado*, como suele decirse. ¿Acaso justamente se les

7. Homofonía en francés entre *tu* (tú) y *tue* (muerto). [T.]

enseña más que a no ceder nunca a la primera incitación? Reconocemos aquí a nuestro viejo y buen amigo el superyó, que de golpe se presenta en su forma fenoménica, más que en forma de amables hipótesis genéticas. Este superyó es efectivamente algo así como una ley, pero es una ley sin dialéctica, y no por nada se lo reconoce, con mayor o menor razón, en el imperativo categórico, con lo que llamaré su malsana neutralidad, cierto autor lo llama el saboteador interno.

Ese *tú*, sería un error desconocer que también está ahí como observador: ve todo, escucha todo, anota todo. Es precisamente lo que ocurre en Schreber, y es su modo de relación con eso que se expresa en él mediante ese *tú* incansable, incesante, que lo incita a respuestas sin sentido alguno.

Tengo ganas de citar la vieja expresión: *Nadie lo sospecha*, que figuraba otrora en los anuarios telefónicos a propósito de una policía privada. Se percibe ahí hasta qué punto se trata de un ideal. Qué feliz sería todo el mundo si en efecto nadie sospechase. Pero, por más que se esté oculto tras una cortina, los zapatones siempre sobresalen. Algo parecido pasa con el superyó. Pero, desde luego, él no sospecha nada. Nada es menos sospechoso que lo que se nos presenta por intermedio de este *tú*.

Es increíble que podamos olvidar esa arista primera que nuestra experiencia analítica manifiesta: el tú está ahí como un cuerpo extraño. Un analista, Isakower, llegó a compararlo con lo que se produce en un pequeño crustáceo del género de los langostinos cuya propiedad particular es tener, al comienzo de su existencia, su cámara vestibular —órgano regulador del equilibrio— abierta al medio marino. Más tarde, esa cámara vestibular se cerrará e incluirá cierto número de pequeñas partículas esparcidas en el medio, que le facilitarán la adopción de la posición vertical u horizontal. Los animalitos, al comienzo de su existencia, se zampan ellos mismos en la concha unos cuantos granitos de arena, y luego la cámara se cierra por un proceso fisiológico. Basta entonces sustituir los granitos de arena por pequeñas partículas de limadura para

que sea posible, con un electroimán, llevar a los encantadores bichitos hasta el fin del mundo, o ponerlos a nadar patas arriba.

Según Isakower ésta es la función del *tú* en el hombre, y yo lo tomaría con gusto como apólogo para dar a entender la experiencia del *tú*, pero en su más bajo nivel. Descuidar que ella culmina en el *tú* como significante es desconocerlo todo de su función.

Los analistas —la vía que sigo no es solitaria— delimitaron aún otro punto. No puedo extenderme demasiado sobre la relación que existe entre el superyó, que no es más que la función del *tú*, y el sentimiento de realidad. No necesito insistir por la sencilla razón de que está acentuada en todas las páginas de la observación del presidente Schreber. Si el sujeto no duda de la realidad de lo que escucha, es en función de ese carácter de cuerpo extraño que presenta la intimación del *tú* delirante. ¿Necesito evocar la filosofía de Kant, que sólo reconoce como realidad fija el cielo estrellado encima de nuestras cabezas y la voz de la conciencia dentro de ellas? Ese extranjero, como dice el personaje de Tartufo, es el verdadero dueño de casa, y le dice tranquilamente al yo: *A usted le toca salir de ella.* Cuando el sentimiento de extrañeza afecta en algún lado, nunca es por el lado del superyó; es siempre el yo quien se siente perdido, es el yo quien pasa al estado *tú*, es el yo quien se cree en estado de doble, es decir expulsado de casa, mientras el tú queda dueño de las cosas.

La experiencia es eso. No por ello debemos quedarnos ahí. Pero, en fin, hay que recordar estas verdades para comprender dónde está el problema de estructura.

Puede parecerles raro que mecanice así las cosas, y quizás imaginen que no he pasado de una noción elemental del discurso que enseño, que todo está contenido en la relación del yo (*je*) al tú, del yo al otro.

Al respecto, los lingüistas —para no hablar de los psicoanalistas— comienzan a balbucear cada vez que abordan la cuestión del discurso. Incluso es lamentable ver que Pichon,

en la notable obra de la que hablé, cree tener que recordar como base de su definición de los repartitorios verbales —como se expresa él— que hay que partir de la idea de que el discurso se dirige siempre a otro, al locutor. Y entonces comienza con el plano locutorio simple que encontramos en el imperativo *Ven*. De él no se necesita decir mucho: *Ven* supone un *yo (je)*, supone un *tú*. Hay por otra parte un plano narrativo que será un delocutorio, donde siempre hay *yo (moi)* y *tú (toi)*, pero en el que se apunta a otra cosa.

Cabe creer que tal repartición no lo satisface plenamente, puesto que a propósito de la interrogación, se plantea un nuevo problema, que introduciremos con una disimetría, que es simetría a condición de que consideremos que la cifra 3 es la mejor.

Si el narrativo es *il vient (él viene)*, el interrogativo es *vient-il? (¿viene él?)*. Pero no todo es simple en esta función. Prueba de ello es que se dice *le roi vient-il? (¿viene el rey?)*, que muestra con claridad que *t-il* no es exactamente el mismo sujeto en la interrogación que en la narración. Puede querer decir que si hay un rey, que venga, o si el rey viene. La pregunta es mucho más compleja a partir del momento en que nos acercamos al uso concreto del lenguaje. El imperativo *Ven* crea la ilusión de una presencia simétrica, bipolar, de un *yo (je)* o de un *tú*. Pero, ¿acaso están también presentes el *yo (je)* o el *tú* cuando se hace referencia a ese tercer objeto que se llama la tercera persona?

La susodicha tercera persona no existe. Lo digo de paso para empezar a socavar algunos principios muy arraigados en ustedes por culpa de la enseñanza primaria de la gramática. No hay tercera persona, Benveniste lo demostró perfectamente.

Detengámonos un instante para situar la pregunta que el sujeto se hace, o más exactamente la pregunta que *yo (je)* me hago sobre lo que *yo (je)* soy o puedo esperar ser.

En nuestra experiencia, sólo la encontramos expresada por el sujeto fuera de sí mismo, y a pesar suyo. Pero es fundamen-

tal, porque es la pregunta que está en el fundamento de la neurosis, y es ahí donde la atrapamos por las orejas.

Esta pregunta, cuando aflora, la vemos descomponerse de modo singular. Aflora en formas para nada interrogativas, *¡Pudiese yo (je) lograrlo!*, que están entre la exclamación, el anhelo, la fórmula dubitativa. Si queremos darle un poquito más de consistencia, expresarla en el dominio de lo delocutorio y de lo narrativo, observen cómo decimos con toda naturalidad: *¿Piensas lograrlo?*

En suma, quisiera llevarlos a una repartición de las funciones del lenguaje diferente a estos balbuceos alrededor de la locución, de la delocución y la alocución. Esto, en función de la pregunta, la pregunta siempre latente, nunca hecha.

Si ella surge, si ella nace, es siempre a causa de un modo de aparición de la palabra que podemos llamar de diferentes modos, la misión, el mandato, la delegación, o incluso por referencia a Heidegger, la devolución. Es el fundamento o la palabra fundante: *Tú eres esto, mi mujer, mi amo*, mil otras cosas. Ese *tú eres esto*, cuando lo recibo, me hace en la palabra otro que lo que soy.

¿Quién lo pronuncia? ¿Ese *tú* es el mismo que el *tú* que navega libremente en los ejemplos que di? ¿Esta misión es respecto a la pregunta, fenoménicamente, primitiva o secundaria?

La pregunta tiende a surgir cuando tenemos que responder a la misión. El tercero allí en juego —lo señalo al pasar— en nada se asemeja a un objeto, el sujeto se refiere siempre al discurso mismo. Al *tú eres mi amo*, responde un cierto *¿qué soy?, ¿qué soy para serlo si es que lo soy?* Ese *lo* no es el amo tomado como objeto, es la enunciación total de la frase que dice *soy tu amo*, como si *tu amo* tuviese sentido por el sólo homenaje que de el recibo. *¿Qué soy para ser lo que tú acabas de decir?*

Hay en la práctica cristiana una oración muy linda que es el *Ave María*. A nadie se le ocurre, por cierto, que empieza con las tres letras que los monjes budistas mascullan todo el

día, AUM, debe haber ahí algo radical en el orden del significante, pero poco importa. *Dios te salve María y* —según otra fórmula popular— *tendréis un hijo sin marido*, dice la cancioncilla. Por otra parte, esto no deja de estar relacionado con el sujeto del presidente Schreber. La respuesta para nada es *¿Qué soy?*, sino *Soy la sierva del Señor, hágase según Vuestra palabra*. *Soy la sierva*, quiere decir sencillamente *Yo (je) me suprimo. ¿Qué soy yo (je) para ser la que vosotros decís? Pero, hágase según Vuestra palabra.*

Este es el orden de réplica en juego en la palabra más clara. Cuando la devolución se presenta de modo bastante desarrollado, podemos estudiar las relaciones recíprocas del *tú*, cuerpo extraño, con el significante que abrocha, que almohadilla al sujeto.

Les ruego que nos detengamos hoy en algunos ejemplos cuyo alcance lingüístico es muy sensible para nosotros los franceses.

3

¿Cuál es la diferencia entre *tú eres el que me seguirás por doquier* y *tú eres el que me seguirá por doquier*?[8]

Tenemos una principal en segunda persona, *tú eres el*. *Que* es la pantalla. ¿Dejará o no pasar en la relación al *tú*? Ven inmediatamente que es absolutamente imposible separar el *tú* del sentido del significante siguiente. La permeabilidad de la pantalla no depende del *tú*, sino del sentido de *seguir* y del

8. En francés *suivras* (seguirás) y *suivra* (seguirá) son homófonos. [T.]

sentido que yo, el que habla, coloco en él —ese yo que habla no tengo por qué ser yo, es quizá quien escucha eso del eco que está bajo toda la fase—, del sentido puesto a esa frase.

Tú eres el que me seguirás por doquier, es por lo menos una elección, quizás única, un mandato, una devolución, una delegación, una inversión. *Tú eres el que me seguirá por doquier* es una constatación, que más bien nos inclinamos a considerar como una constatación penosa. Del *tú* ése que *me seguirá por doquier*, si la cosa tiene carácter verdaderamente determinativo, pronto estaremos hasta la coronilla. Si bien tiene un aspecto que linda con el sacramento, tiene otro que pronto lindaría con la persecución, implícito en el término mismo *seguir*.

Me dirán una vez más que el significante en cuestión es precisamente una significación. Les replicaré que la significación de la secución que está en juego cuando digo *tú eres el que me seguirá por doquier* a quien reconozco como mi compañero, y que puede ser la respuesta al *tú eres mi amo* del que siempre hablamos, implica la existencia de determinado modo del significante. Voy a materializárselos de inmediato.

El *seguir* puede ser ambiguo en francés, puede no llevar con suficiente rapidez la marca de la originalidad significante de la dimensión del verdadero *seguir*. ¿Seguir qué? Esto queda abierto. ¿Seguir tu ser, tu mensaje, tu palabra, tu grupo, lo que yo represento? ¿Qué es? Es un nudo, un punto de apresamiento en un haz de significaciones, al cual el sujeto ha o no accedido. Si el sujeto no ha accedido a él, entenderá *tú eres el que me seguirá por doquier*, cuando el otro le haya dicho *seguirás*, con *s* final, es decir en un sentido totalmente distinto, que cambia hasta el alcance mismo del *tú*.

La presencia del *tú* en el *seguirás* interesa la personalización del sujeto a quien uno se dirige. Cuando digo, ejemplo sensible, *tú eres la mujer que no me abandonará*, manifiesto una certeza mucho mayor en lo tocante al comportamiento de mi pareja que cuando digo *tú eres la mujer que no me abandonarás*. Para hacer sentir la diferencia que en francés no

se escucha, manifiesto en el primer caso una certeza mucho mayor, y en el segundo, una confianza mucho mayor. Esta confianza supone precisamente un vínculo mucho más laxo entre la persona que aparece en el *tú* de la primera parte de la frase, y la que aparece en la proposición relativa. Precisamente porque es laxo aparece con una originalidad especial respecto del significante, y supone que la persona sabe de qué clase de significante se trata en ese *seguir*, que lo asume. También quiere decir que ella puede no seguir.

Voy a tomar una referencia que hace al carácter más radical de las relaciones del *yo (je)* con el significante. En las lenguas indoeuropeas antiguas, y en algunas supervivencias de las lenguas vivas, existe la llamada voz media. La voz media se distingue de la activa y la pasiva, según la aproximación que enseñan en la escuela, en que el sujeto en juego hace para sí mismo la acción del caso. Por ejemplo, hay dos formas diferentes de decir *Yo (je) sacrifico*, según se sea el sacrificador o el que ofrece el sacrificio.

No entremos en este matiz de la voz media respecto a los verbos que tienen tres voces, ya que, como no la usamos, siempre la percibiremos mal. Lo instructivo son los verbos que no tienen voz media. Para recogerlos de un artículo de Benveniste sobre este tema en el *Journal de psychologie normale et pathologique* de enero-marzo de 1950, enteramente dedicado al lenguaje, son medios los siguientes verbos: nacer, morir, seguir y empujar un movimiento, ser amo, estar acostado, volver a un estado familiar, jugar, tener ganancias, sufrir, tener paciencia, experimentar agitación mental, tomar medidas —que es el *medeor* del que todos ustedes están investidos como médicos—, hablar. En fin, es justamente todo el registro en juego en la experiencia analítica.

Estos verbos en algunas lenguas sólo existen en la voz media. ¿Qué tienen en común? Se desprende, luego de estudiarlo, que tienen en común que el sujeto se constituye en cuanto tal en el proceso o estado que el verbo expresa.

No den importancia alguna al término de proceso o estado;

la función verbal no se capta tan fácilmente en una categoría. El verbo es una función en la frase, y nada más. No hay ninguna otra diferencia entre el sustantivo y el verbo fuera de su función en la frase. Proceso o estado, los sustantivos lo expresan igualmente bien. La implicación del sujeto no cambia en absoluto por el hecho de que el proceso o estado en juego esté expresado en forma verbal. Si está expresado en forma verbal es porque es el soporte de cierto número de acentos significantes que sitúan al conjunto de la frase de modo temporal.

La existencia de formas diferentes para los verbos en los que el sujeto se constituye como tal, como *yo (je)*, como el *sequor* latino, que implica, debido al sentido pleno del verbo seguir, la presencia del *yo (je)* en la secución, nos pone en camino de lo que está en juego en el hecho de que en francés, el verbo de la proposición relativa se coordina o no se coordina con el *tú* de la principal. Se coordinará o no con el *tú* según el modo en que el *yo (je)* que está en juego, esté interesado, cautivado, etiquetado, captado en el almohadillado del que hablaba el otro día, según el modo en que el significante se enganche en la relación total del sujeto con el discurso.

Todo el contexto de *tú eres el que me seguirás* cambia según el acento dado al significante, según las implicaciones del *seguirás*, según el modo de ser que está detrás de ese seguirás, según las significaciones adheridas por el sujeto a cierto registro del significante, según el bagaje con el que parte el sujeto en la indeterminación del *¿qué soy yo (je)?* Poco importa que ese bagaje sea o no primordial, adquirido, secundario, de defensa, fundamental, poco importa su origen. Vivimos con cierto número de respuestas al *¿qué soy yo (je)?*, generalmente de lo más sospechosas. Si *yo (je) soy un padre* tiene un sentido, es un sentido de lo más problemático. Si es común decirse, *yo (je) soy un profesor*, esto deja completamente abierta la pregunta *¿profesor de qué?* Si uno se dice, entre mil identificaciones posibles, *yo (je) soy un francés*, esto supone la puesta entre paréntesis de todo lo que puede representar la no-

ción de pertenencia a Francia. Si dicen *yo (je) soy un cartesiano*, quiere decir en la mayoría de los casos que no ponen obstáculo alguno a lo que dice Descartes, probablemente porque nunca lo han abierto. Cuando dicen *yo (je) soy quien tiene ideas claras*, se trata de saber por qué. Cuando dicen, *yo (je) soy el que tiene carácter*, todo el mundo puede preguntarles con todo derecho ¿cuál? Y cuando dicen *yo (je) siempre digo la verdad*, pues bien, no tienen miedo.

Esta relación del significante determina el acento que adquiere para el sujeto la primera parte de la frase, *tú eres el…*, según la parte signficante haya sido conquistada por él, y asumida, o por el contrario *verworfen*, rechazada.

Quiero aún, antes de dejarlos, darles algunos otros ejemplos.

Si le digo a alguien *tú eres el que debes venir*, el trasfondo de signficantes que esto supone no se vuelve a encontrar si digo *tú eres el que debe*[9] llegar, pues esto sencillamente es decir tú llegarás, y eso deja suponer: *¡Sí, pero en qué estado!*

Tú eres el que quieres lo que él quiere[10] quiere decir *tú eres un pequeño obstinado*. *Tú eres el que quiere lo que él quiere*, quiere decir *tú eres el que sabe querer*[11]. No se trata forzosamente de que tú seas el que me seguirás o el que no me seguirás, tú eres el que seguirá su camino hasta el final.

Tú eres el que sabes lo que él dijo, no es el que seguirá su camino hasta el final.

La importancia de estas distinciones es mostrar que el cambio de acento, la plenitud que el tú confiere al otro, y que es también lo que recibe de él, está vinculado esencialmente al significante.

9. Homofonía en francés entre *dois* (debes) y *doit* (debe). [T.]
10. Homofonía en francés entre *veux* (quieres) y *veut* (quiere). [T.]
11. Homofonía en francés entre *sait* (sabe) y *sais* (sabes). [T.]

4

¿Qué sucede cuando el significante que está en juego, el centro organizador, el punto de convergencia significativa que constituye, es evocado, pero falta?

Podemos a la vez, deducirlo de este enfoque y verlo confirmado en la experiencia.

Basta situar nuestra fórmula sobre el esquema que di como siendo el de la palabra. *Tú eres el que me seguirá por doquier.* Naturalmente el S y el A son siempre recíprocos, y en la medida en que es el mensaje del otro el que funda lo que recibimos, el A está a nivel del *tú*, el *a'* minúscula a nivel de *el que me*, y el S a nivel de *seguirás*.

¿Qué sucede si falta el significante que da su peso a la frase, y su acento al *tú*? ¿Si ese significante es escuchado, pero si nada en el sujeto puede responderle? La función de la frase se reduce entonces al sólo alcance del *tú*, significante libre, no enganchado en ningún lado. No hay ningún *tú* electivo. El *tú* es exactamente aquel al que me dirijo, y nada más. Si digo *tú eres*, el *tú* es el que muere. Exactamente esto se observa en las frases interrumpidas de Schreber, que se detienen justamente en el punto en que va a surgir un significante que permanece problemático, cargado de una significación cierta, pero no se sabe cuál. Significación irrisoria, que indica la hiancia, el agujero, donde nada significante puede responder en el sujeto.

Justamente en la medida en que ese significante es llamado, evocado, interesado, surge a su alrededor el puro y simple aparato de la relación al otro, el farfulleo vacío: *Tú eres el que me…* El tipo mismo de la frase interrumpida del presidente Schreber produce, obviamente, una presencia del otro tanto más radical, tanto más radicalmente otra, puesto que no hay nada que la sitúe a nivel significante, con lo cual el sujeto podría de algún modo coordinarse. Schreber lo dice: si por un

instante el Otro lo abandona, lo deja caer, se produce una verdadera descomposición. Esta descomposición del significante se produce alrededor de un punto de llamado constituido por la falta, la desaparición, la ausencia de determinado significante en tanto que en un momento dado, fue llamado en cuanto tal.

Supongan que se trate del *me seguirás*. Serán evocadas todas las significaciones cercanas, estarán *yo (je) estaría listo, yo (je) estaría sometido, yo (je) estaría dominado, yo (je) estaría frustrado, yo (je) estaría escamoteado, yo (je) estaría alienado, yo (je) sería influenciado*. Pero el *seguirás* en sentido pleno no estará ahí.

¿Cuál fue en el caso del presidente Schreber la significación que fue abordada así? ¿Qué significante fue llamado entonces, cuya falta produjo una tal conmoción en un hombre que hasta ese momento se había acomodado perfectamente al aparato del lenguaje, en tanto establecía la relación corriente con sus semejantes? ¿La ausencia de qué significante puede explicar que el machaqueo de la palabra se vuelva para él el modo de relación electivo a un Otro, que la alteridad se vea reducida al registro único de la alteridad absoluta, quebrando, disipando la alteridad de todos los seres de su ambiente?

En esta pregunta nos detendremos hoy.

Desde ya les indico, para no dejarlos totalmente en suspenso, la dirección en la que vamos a investigar. Las palabras claves, las palabras significantes del delirio de Schreber, *el asesinato de almas, la asunción de nervios, la voluptuosidad, la beatitud*, y mil otros términos, giran en torno al significante fundamental, que nunca es dicho, y cuya presencia ordena, es determinante. Él mismo lo dice. A título indicativo, y para reasegurarlos mostrando que estamos en un terreno que es el nuestro, diré que, en toda la obra de Schreber, su padre está citado tan sólo una vez.

Está citado a propósito de su obra más conocida, si no la más importante, que se llama *Manual de gimnasia de alcoba*. Hice todo por conseguir ese libro, lleno de esquemitas. La

única vez que Schreber nombra a su padre, es en el momento en que va a fijarse en ese librito si lo que le dicen las voces sobre la actitud típica que debe ser la del hombre y la mujer mientras hacen el amor es cierto. Reconozcan que es una idea divertida buscar eso en un *Manual de gimnasia de alcoba*. Todos saben que el amor es un deporte ideal, pero de todas maneras…

Por humorístico que sea el medio de abordaje, debe, sin embargo, encaminarnos en la vía de lo que —tras haber abordado desde el ángulo de la coherencia de la frase el problema de las consecuencias de determinada falta a nivel del significante— introduciré la vez que viene.

13 DE JUNIO DE 1956

XXIII

LA CARRETERA PRINCIPAL Y EL SIGNIFICANTE «SER PADRE»

Tú eres el que me sigues mejor.
Tu eres el que me sigue como un perrito.
Tú eres el que me seguía ese día.
Tú eres el que me seguías a través de las pruebas.
Tú eres el que sigue la ley… el texto.
Tú eres el que sigue la multitud.
Tú eres el que me has seguido.
Tú eres el que me ha seguido.
Tú eres el que eres.
Tú eres el que es.

1

Vuestro oficio de psicoanalistas bien vale que se detengan un momento en qué quiere decir hablar. Es un ejercicio cercano, aunque de naturaleza un poco diferente, a las recreaciones matemáticas, a las cuales nunca es suficiente la atención que se les pueda prestar, porque siempre sirven para formar la mente.

Aquí, el asunto va más allá de la pequeña diversión. No es algo que pueda objetivarse por completo, formalizarse está a

nivel de lo que se escabulle, allí donde menos les gusta detenerse, cuando es donde yace lo esencial de lo que sucede cuando están en relación con el discurso de otro

Retomemos donde dejamos la vez pasada, en el futuro del verbo seguir: —*Tú eres el que me seguirás, tú eres el que me seguirá.*

Comenzamos a puntuar los verdaderos dobles sentidos que se establecen según se pase o no a través de la pantalla de *el que*. El demostrativo no es otra cosa que la famosa tercera persona. En todas las lenguas, esa persona se hace con demostrativos, y por eso mismo no es una persona del verbo. Quedan las otras dos personas, el *tú,* al que me dirijo, y, detrás, la presencia de un ego más o menos presentificado, diría incluso invocado, a condición de que demos a este término su pleno sentido.

Enfaticé la oposición que hay entre el carácter obligado, la simple constatación de *tú eres el que me seguirá*, en tercera persona, y el mandato, la delegación, el llamado que se escucha en *tú eres el que me seguirás*. Lo mismo hubiera podido oponer predicación y previsión, diferencia que sólo puede percibirse en una frase que encarna el mensaje. Si abstraemos, la predicción se vuelve otra cosa.

Tú eres el que me has seguido y tú eres el que me ha seguido presentan una diversidad análoga. El tiempo del verbo no se reduce a la sola consideración del pasado, el presente y el futuro, está involucrado de modo totalmente diferente cuanto está en segunda persona. Diría que, en el primer caso, donde el *me has seguido* está en segunda persona, se trata de una acción temporalizada, considerada en el acto de llevarse a cabo. En el otro, *tú eres el que me ha seguido,* es un perfecto, una cosa acabada, tan terminada que incluso puede decirse que confina con la definición: *entre los otros, tú eres el que me ha seguido*.

Hay allí una regla, sin duda alguna, pero es preciso dar múltiples ejemplos para llegar a captarla. La diferencia que hay entre *tú eres el que me sigues mejor* y *tú eres el que me*

sigue como un perrito, sirve ahí para que puedan iniciar los ejercicios siguientes, lo que conviene poner en los espacios en blanco.

Tú eres el que me seguía ese día. Tú eres el que en un tiempo me seguías a través de las pruebas. En estas dos fórmulas está toda la diferencia entre la constancia y la fidelidad. Digamos, incluso, si la palabra constancia puede resultar ambigua, toda la diferencia entre la permanencia y la fidelidad.

No hay necesidad de que el *me* esté ahí. *Tú eres el que sigues la ley, tú eres el que sigues el texto*, me parece inscribirse de modo diferente a *tú eres el que sigue la multitud*, aún siendo, desde el punto de vista significante, es decir, en tanto grupos orgánicos cuyo valor significativo se ordena desde el comienzo hasta la conclusión, frases perfectamente válidas.

SR. PUJOL: *Ellas no están identificadas fonéticamente, sino sólo ortográficamente.*

Estos ejemplos agrupados no me parecen demasiado inventados para ser válidos. Estas diferencias tienen sus razones.

SR. PUJOL: *En* tú eres el que me has seguido*, es el otro quien pone la s, no el que habla.*

Ahí entra usted en el núcleo del tema, retomando lo que acabo de indicar: que ese *tú* al que me dirijo desde el lugar donde yo mismo estoy en cuanto Otro con mayúscula para nada es mi puro y simple correlato. Estos ejemplos demuestran que hay otras cosas más allá del *tú*, que es el ego que sostiene el discurso del que me sigue cuando sigue por ejemplo mi palabra. Es precisamente la mayor o menor intensidad, la mayor o menor presencia de ese ego la que decide entre ambas formas. Por supuesto, es él quien sanciona, y es porque la sanción depende de él que nos detenemos en estos ejemplos. Ese ego está más allá del *tú eres el que*, que es el modo donde debe encontrar su punto de referencia. En un caso, es él quien va a seguir y, en efecto, el *el que* se vuelve caduco: seguirá, seguirá *él*, es él quien seguirá. En el otro, no

está en cuestión *él*, sino *yo (moi)*.

Para decirlo todo, se trata de mostrarles que el soporte de este *tú* cualquiera sea la forma bajo la que aparece en mi experiencia, es un ego, el ego que lo formula, pero que nunca puede considerarse que lo sostiene completamente. Cada vez que apelo al otro por ese mensaje, esa delegación, cada vez que lo designo principalmente como el que debe, el que va hacer, pero, aún más, como aquel a quien le anuncio lo que él va a ser, sin duda lo sostengo, pero algo permanece totalmente incierto, problemático, en esa comunicación fundamental que es el anuncio, por no decir la anunciación.

El *yo (je)* tiene una naturaleza esencialmente fugitiva, que nunca sostiene totalmente al *tú*.

2

Una de las características más profundas del fundamento mental de la tradición judeocristiana es verdaderamente que en ella la palabra perfila con nitidez, como su fondo último, el ser del *yo (je)*. En todos los puntos esenciales, el sujeto se encuentra siempre ante la necesidad de justificarse en cuanto *yo (je)*. El *yo (je)* que dice *soy el que soy*, ese *yo (je)*, absolutamente solo, es el que sostiene radicalmente al *tú* en su llamado. Esta es toda la diferencia que hay entre el Dios de la tradición de la que venimos, y el Dios de la tradición griega. Me he preguntado si el Dios griego era capaz de proferirse bajo el modo de algún *yo (je)*. ¿Acaso diría *Yo (Je) soy el que es*? Por cierto que de ningún modo. La forma archiatenuada del Dios griego no es algo de lo cual deba uno sonreírse, ni creer que se sitúa en la vía del desvanecimiento ateísta de Dios. El que sí es del orden de ni fu ni fa del *Yo (je) soy el que es*, es más bien el Dios por el que se interesaba Voltaire, hasta el punto de considerar a Diderot un cretino, el Dios del deísmo.

A la mente de ustedes les cuesta examinar detenidamente el Dios de Aristóteles, porque se ha vuelto impensable para nosotros. Pero, en fin, intenten meditar un instante —modo de ese *medeor* que yo mencionaba la vez pasada, y que es el verbo original de vuestra función médica— acerca de lo que puede ser la relación con el mundo de un discípulo de Aristóteles para quien Dios es la esfera más inmutable del cielo. No es un Dios que se anuncia por el verbo, como el que hace un instante evocábamos, es la parte de la esfera estrellada en la que están las estrellas fijas, es la esfera en que el mundo no se mueve. Ello entraña desde luego una relación al otro que nos es ajena e impensable, y mucho más lejana que la que, por ejemplo, está puesta en juego en la fantasía punitiva.

Nadie se detiene en lo siguiente: en el fondo del pensamiento religioso que nos formó, está la idea de hacernos vivir en el temor y el temblor; por ello es verdaderamente tan fundamental la coloración de culpabilidad en nuestra experiencia psicológica de las neurosis, sin que por ello podamos prejuzgar de lo que ellas son en otra esfera cultural. Esta coloración es fundamental hasta tal punto que abordamos las neurosis por ese lado, y nos dimos cuenta que estaban estructuradas de modo subjetivo e intersubjetivo. Por eso, se justifica plenamente que nos preguntemos si nuestra relación al otro no está marcada fundamentalmente por la tradición que se enuncia en la fórmula —acompañada, según cuentan, por un arbolito en llamas— *Yo (je) soy el que soy*. No estamos demasiado alejados de nuestro tema. Esto es lo que está en juego en el presidente Schreber: un modo de construir el Otro-Dios.

La palabra ateísmo tiene para nosotros un sentido muy distinto del que podría tener en referencia a la divinidad aristotélica, por ejemplo, donde lo que está en cuestión es la relación con un ente superior, con el ente supremo. Nuestro ateísmo está situado en una perspectiva diferente: está vinculado con ese lado siempre huidizo del *yo (je)* del otro.

Un otro que se anuncia como *Yo (je) soy el que soy* es, por este sólo hecho, un Dios más allá, un Dios escondido, y un

Dios que en ningún caso descubre su rostro. En la perspectiva aristotélica, precisamente, cabe decir que nuestro punto de partida es ateo de antemano. Es un error, pero desde esa perspectiva es estrictamente cierto, y en nuestra experiencia no lo es menos. Lo que se anuncia, sea lo que fuera, como *Yo (je) soy el que soy* es perfectamente problemático, no sostenido, casi insostenible, o sostenible tan sólo por un tono.

Reflexionen en el *Yo (je) soy* del *Yo (je) soy el que soy*. Eso es precisamente lo que constituye el carácter problemático de la relación con el otro en la tradición que es la nuestra. Es también lo que distingue estrictamente nuestra relación con los entes, con los objetos, y nuestra ciencia, de un modo mucho más profundo que lo que llaman su carácter experimental. Los antiguos no experimentaban menos que nosotros, experimentaban sobre lo que les interesaba, la cuestión no es esa. Lo que distingue nuestro modo de fragmentar el mundo, de hacerlo migajas, es la manera que tenemos de postular a los otros, los otros con minúscula, a la luz del Otro último, absoluto. Los antiguos, en cambio, lo abordaban como algo que se jerarquiza según una escala de consistencia del ente. Nuestra posición cuestiona radicalmente el propio ser de lo que se anuncia como siendo ser, y no ente.

Al que dice *Yo (je) soy el que soy*, no estamos en condiciones de responderle. ¿Qué somos para poder responder a *el que soy*? Demasiado lo sabemos. Un chorlito —a decir verdad nos están llegando muchos vuelos de chorlitos desde el otro lado del Atlántico— con quien conversé hace poco me decía: *¡Pero, en fin, por más que sea yo soy yo!* Esto le parecía la certeza última. Les aseguro que no lo había provocado y que no estaba haciendo propaganda antipsicológica.

A decir verdad, si hay una evidencia mínima en la experiencia, y no digo en la del psicoanálisis, sino sencillamente en la experiencia interior de cualquiera, es que con toda seguridad somos tan poco quienes somos, que sabemos muy bien, qué alboroto, qué caos espantoso, cruzado de admoniciones diversas, experimentamos en nosotros por cualquier motivo,

en cualquier momento.

Los he llevado por las riendas desde hace bastante tiempo para que se percaten de que la palabra, y en especial esa forma esencial de la palabra en que nosotros mismos nos anunciamos como un *tú*, es un modo complejo que dista mucho de poder reducirse a dos centros que intercambian señales. Como la relación de sujeto a sujeto está estructurada de modo complejo por las propiedades del lenguaje, el papel propio que en ella juega el significante debe ser precisado.

Quisiera que examináramos propiedades simples del susodicho significante. El radicalismo que les manifesté en cuanto a la relación del sujeto al sujeto, apunta hacia una interrogación en marcha del Otro en cuanto tal, que lo muestra inasible en sentido estricto: no persevera, nunca puede perseverar totalmente en la empresa en que lo desafiamos. Inversamente, el punto de vista que intento sostener ante ustedes supone cierto materialismo de los elementos en causa, en el sentido de que los significantes están encarnados de verdad, materializados; son las palabras que se pasean, y su función de abrochadura la desempeñan en cuanto tales.

Ahora, para dejarlos descansar, voy a hacer una comparación. Comparación no es razón, pero los ejemplos que utilicé fueron de rigurosa calidad, como esa primera escena de Atalía, cuyo progreso mostré consistía en la sustitución del interlocutor Abner, por *el temor de Dios*, que no tiene más relación con los temores y la voz de Abner que el *me has seguido*.

Paréntesis. No hace mucho tuve ocasión de leer un artículo en inglés sobre Racine según el cual la originalidad de su tragedia estriba en que tuvo el arte, la gracia, de introducir en ese marco, y casi sin que su público lo supiera, personajes de alto puterío. Ven ustedes la distancia entre la cultura anglosajona y la nuestra. La nota fundamental de *Andrómaca*, de *Ifigenia*, etc., es el puterío. De paso apunta que los freudianos han hecho un extraordinario descubrimiento en las tragedias de Racine. Yo hasta ahora no me había dado cuenta, y lo deploro. Es cierto que, siguiendo el ejemplo de Freud, algunos

se dedicaron a buscar en las obras de Shakespeare, y no sin complacencia, la ejemplificación de cierto número de relaciones analíticas. Pero en lo que concierne a las referencias a nuestra propia cultura, tardan en ver la luz. Ya sería tiempo de poner manos a la obra: a lo mejor encontraríamos en ella con qué ilustrar, como lo hice la vez pasada, los problemas que se nos presentan respecto al uso del significante.

Abordemos ahora el ejemplo que quiero darles para hacerles comprender la gravedad, la inercia propia del significante en el campo de las relaciones del Otro.

3

La carretera, ese sí es un significante que merece ser tomado en cuanto tal: la carretera, la carretera principal en la que ruedan con sus diversos medios de locosimplenadiamoción, la carretera que va por ejemplo de Mantes a Ruan. No digo París, que es un caso particular.

La existencia de una carretera principal entre Mantes y Ruan es un hecho que por sí solo se ofrece a la meditación del investigador.

Supongamos que —como ocurre en el sur de Inglaterra, donde son mesurados en exceso con las carreteras principales — tengan que pasar para ir de Mantes a Ruan, por una serie de carreteras secundarias, como la que va de Mantes a Vernon, y luego de Vernon a donde quieran. Basta haber hecho la experiencia para echar de ver que no es lo mismo una sucesión de carreteras secundarias que una carretera principal. No sólo porque los demora en la práctica, sino porque cambia por completo la significación de sus comportamientos ante lo que sucede entre el punto de partida y el punto de llegada. A fortiori, se imaginan una comarca entera cubierta por una red de caminos sin que en ninguna parte exista la carretera princi-

pal.

La carretera principal es algo que existe en sí y se reconoce de inmediato. Cuando salen de un sendero, de un matorral, de una vereda, de una pequeña vía rural, saben de inmediato que han dado con la carretera principal. La carretera principal no es algo que se extiende de un punto a otro, es una dimensión desarrollada en el espacio, la presentificación de una realidad original.

La carretera principal, si la elegí como ejemplo, es porque, como diría Perogrullo, es una vía de comunicación.

Pueden tener la impresión de que se trata de una metáfora banal, que la carretera principal no es más que un medio para ir de un punto a otro. Error.

Una carretera principal no es para nada lo mismo que el sendero que traza el movimiento de los elefantes a través de la selva ecuatorial. Por importantes que sean, según parece, no son más que el paso de los elefantes. Esto no significa que no son nada, puesto que los sostiene la realidad de las migraciones elefánticas. Además, el paso está orientado. No sé si esos desbrozos conducen, como a veces se dice, a cementerios que resultan bastante míticos —parece más bien que son depósitos de osamentas— pero sin duda alguna los elefantes no se quedan en camino. La diferencia que hay entre la carretera principal y el sendero de los elefantes, es que nosotros sí nos paramos —y la experiencia parisina vuelve al primer plano—, nos paramos hasta el punto de aglomerarnos, y de volverlos tan viscosos, a esos lugares de paso, que confinan con el impase.

Suceden muchas cosas más en la carretera principal.

Sucede que vayamos a pasear por la carretera principal, en forma expresa y deliberada, para hacer luego el mismo camino en sentido contrario. Este movimiento de ida y vuelta es también del todo esencial, y nos lleva por el camino de esta evidencia: que la carretera principal es un paraje, en torno al cual no sólo se aglomeran todo tipo de habitaciones, de lugares de residencia, sino que también polariza, en tanto significante, las significaciones.

Uno hace construir su casa sobre la carretera principal, y la casa superpone sus niveles y se expande sin otra función más que la de dar a la carretera principal. Precisamente porque la carretera principal es en la experiencia humana un significante indiscutible, marca en la historia una etapa.

La ruta romana, vía nombrada y tomada en cuanto tal, tiene en la experiencia humana una consistencia muy diferente de la de esos caminos, esas pistas, aún con postas, de comunicación rápida, que en el Oriente pudieron durante cierto tiempo mantener imperios. Todo lo que recibió la marca de la vía romana ganó así un estilo que rebasa en mucho el efecto inmediatamente accesible de la carretera principal. Marca de manera casi imborrable todos los lugares donde ha estado. Las huellas romanas son esenciales, con todo lo que alrededor de ellas se desarrolló, tanto las relaciones interhumanas de derecho, el modo de transmitir la cosa escrita, como el modo de promover la apariencia humana, las estatuas. Malraux puede decir con razón que desde el punto de vista del museo eterno del arte la escultura romana no tiene nada que ofrecer, pero eso no quita que la noción misma de ser humano está vinculada a la vasta difusión de las estatuas en los asentamientos romanos.

La carretera principal es así un ejemplo particularmente sensible de lo que digo cuando hablo de la función del significante en tanto que polariza, aferra, agrupa en un haz a las significaciones. Hay una verdadera antinomia entre la función del significante y la inducción que ejerce sobre el agrupamiento de las significaciones. El significante es polarizante. El significante crea el campo de las significaciones.

Comparen tres mapas en un gran atlas.

En el mapa del mundo físico, verán cosas inscritas en la naturaleza, ciertamente dispuestas a jugar un papel, pero aún en estado natural. Vean enfrente un mapa político: encontrarán en él, en forma de huellas, aluviones, sedimentos, toda la historia de las significaciones humanas manteniéndose en una suerte de equilibrio, y trazando esas líneas enigmáticas que

son los límites políticos de las tierras. Tomen un mapa de las grandes vías de comunicación, y vean cómo se trazó de sur a norte la vía que atraviesa los países para enlazar una cuenca con otra, una planicie con otra planicie, cruzar una serrahía, pasar sobre puentes, organizarse. Verán que ese mapa es el que mejor expresa, en la relación del hombre con la tierra, el papel del significante.

No hagamos como aquella persona que se maravillaba de que los ríos pasasen justamente por las ciudades. Sería igualmente necio no ver que las ciudades se formaron, cristalizaron, se instalaron en el nudo de las rutas. En su encrucijada, por cierto que con una pequeña oscilación, se produce históricamente lo que se torna centro de significaciones, aglomeración humana, ciudad, con todo lo que esa dominancia del significante le impone.

¿Qué sucede cuando no la tenemos a ella, la carretera principal, y nos vemos obligados, para ir de un punto a otro, a sumar senderos entre sí, modos más o menos divididos de agrupamientos de significación? Para ir de tal a cual punto, podremos elegir entre distintos elementos de la red, y podremos hacer nuestra ruta así o asá, por razones diversas, comodidad, vagabundeo, o simplemente error de bifurcación.

De esto se deducen varias cosas, que nos explican el deliro del presidente Schreber.

¿Cuál es el significante que está en suspenso en su crisis inaugural? El significante *procreación* en su forma más problemática, aquella que el propio Freud evoca a propósito de los obsesivos, que no es la forma *ser madre*, sino la forma *ser padre*.

Conviene detenerse un instante para meditar lo siguiente: que la función de *ser padre* no es pensable de ningún modo en la experiencia humana sin la categoría del significante.

¿Qué puede querer decir *ser padre*? Conocen las discusiones eruditas en las que de inmediato se cae, etnológicas u otras, para saber si los salvajes que dicen que las mujeres conciben cuando son colocadas en determinado lugar, tienen re-

almente la noción científica de que las mujeres se vuelven fecundas cuando han copulado debidamente. Por más que sea, a más de uno le han parecido estos interrogantes la expresión de una perfecta necedad, ya que es difícil concebir animales humanos tan brutos que no se den cuenta de que, cuando uno quiere tener críos, tiene que copular. Ese no es el asunto. El asunto es que la sumatoria de esos hechos —copular con una mujer, que ella lleve luego en su vientre algo durante cierto tiempo, que ese producto termine siendo eyectado— jamás logrará constituir la noción de qué es *ser padre*. Ni siquiera hablo de todo el haz cultural implicado en el término *ser padre*, hablo sencillamente de qué es *ser padre* en el sentido de procrear.

Un efecto retroactivo es necesario para que el hecho de copular reciba para el hombre el sentido que realmente tiene, pero para el cual no puede haber ningún acceso imaginario, que el niño sea tan de él como de la madre. Y para que este efecto de retroacción se produzca, es preciso que la noción *ser padre*, mediante un trabajo que se produjo por todo un juego de intercambios culturales, haya alcanzado el estado de significante primordial, y que ese significante tenga su consistencia y su estatuto. El sujeto puede saber muy bien que copular es realmente el origen del procrear, pero la función de procrear en cuanto es significante es otra cosa.

Les concedo que no he levantado aún totalmente el velo; lo dejo para la próxima vez. Para que procrear tenga su sentido pleno, es aún necesario, en ambos sexos, que haya aprehensión, relación con la experiencia de la muerte que da al término procrear su pleno sentido. La paternidad y la muerte son por cierto dos significantes que Freud reúne a propósito de los obsesivos.

El significante *ser padre* hace de carretera principal hacia las relaciones sexuales con una mujer. Si la carretera principal no existe, nos encontramos ante cierto número de caminitos elementales, copular y luego la preñez de la mujer.

Según todas las apariencias el presidente Schreber carece

de ese significante fundamental que se llama *ser padre*. Por eso tuvo que cometer un error, que enredarse, hasta pensar llevar el mismo su peso como una mujer. Tuvo que imaginarse a sí mismo mujer, y efectuar a través de un embarazo la segunda parte del camino necesaria para que, sumándose una a otra, la función *ser padre* quede realizada.

La experiencia de la *couvade*, por problemática que nos parezca, puede situarse como una asimilación insegura, incompleta de la función *ser padre*. Responde, en efecto, adecuadamente a la necesidad de realizar imaginariamente —o ritualmente o de cualquier modo— la segunda parte del camino.

Para extremar un poquito más mi metáfora, les diré: ¿cómo hacen los así llamados usuarios de las carreteras cuando no hay carretera principal, cuando es preciso pasar por carreteras secundarias para ir de un punto a otro? Siguen los indicadores colocados a orillas de la carretera. Es decir que cuando el significante no funciona, ello se pone a hablar a orillas de la carretera principal. Cuando no está la carretera, aparecen carteles con palabras escritas. Acaso sea esa la función de las alucinaciones auditivas verbales de nuestros alucinados: son los carteles a orillas de sus caminos.

Si suponemos que el significante sigue sólo su camino, prestémosle atención o no, debemos admitir que hay en nosotros, más o menos eludido por el mantenimiento de las significaciones que nos interesan, una especie de zumbido, un verdadero zafarrancho, que desde la infancia nos ensordece. ¿Por qué no concebir que en el preciso momento en que se sueltan, en que se revelan deficientes las abrochaduras de lo que Saussure llama la *masa amorfa* del significante, con la masa amorfa de las significaciones y los intereses, que en ese preciso momento la corriente continua del significante recobra su independencia? Y, entonces, en ese zumbido que tan a menudo nos pintan los alucinados, en el murmullo continuo de esas frases, de esos comentarios, que no son más que la infinitud de los caminitos. Los significantes se ponen a hablar, a

cantar solos. El murmullo continuo de esas frases, de esos comentarios, no es más que la infinitud de los caminitos.

Por lo menos es una suerte que indiquen vagamente la dirección.

La próxima vez intentaré mostrar cómo todo lo que, en el delirio, se organiza y se orquesta según diferentes registros hablados revela, tanto en su escalonamiento como en su textura, la polarización fundamental de la falta súbitamente encontrada, súbitamente percibida de un significante.

28 DE JUNIO DE 1956

XXIV

«TÚ ERES»

Formas de las hiancias.
El verbo ser.
Del tú *al otro.*
La tortuga y los dos patos.
La entrada en la psicosis.

Comenzaré mi breve discurso semanal regañándolos, aunque, cuando los veo ahí, tan gentilmente sentados en una época tan avanzada del año, me viene más bien a la mente este verso: *C'est vous qui êtes les fidèles…* (Los fieles son ustedes…).

Mantendré, empero, mi propósito, que tiene que ver con la última reunión de la Sociedad.

Está claro que si los caminos por donde me acompañan pueden llevar a algún lado, no están tan bien desbrozados como para que no les sea incómodo mostrar que reconocen el punto en que alguien en ellos se desplaza. Pero, no es una razón para que se queden mudos: aunque sólo fuera para hacer ver que tienen una idea del asunto. Podrían mostrarse embarazados al hablar, pero nada ganan callándose. Me dirán que así ganan el pasar por tapados, pero en grupo, y que, en suma, de esa forma, es mucho más soportable.

Al respecto, no puede dejar de impactar lo que algunos filósofos, que son justamente los del momento, y a los que me refiero de vez en cuando discretamente, han formulado: que el hombre, entre todos los entes, es un ente abierto. La apertura del ser fascina a todo el que se pone a pensar. Esa especie de

afirmación pánica que especifica nuestra época, no puede dejar de aparecer en algunos momentos como un equilibrio y una compensación para lo que expresa el término tan familiar de *tapado*, a saber, como se señala de modo sentencioso, un divorcio entre los prejuicios de la ciencia cuando se trata del hombre, y la experiencia de éste en lo que sería su autenticidad. Esa gente se esfuerza por volver a descubrir que, sin dudas, lo que está en el fondo del pensamiento no es privilegio de los pensadores, sino que en el más mínimo acto de su existencia, el ser humano, cualesquiera sean sus desvaríos acerca de su propia existencia, sigue siendo a pesar de todo, precisamente cuando quiere articular algo, un ser abierto.

En este nivel se supone que se mantienen los que verdaderamente piensan, los que lo dicen. Estén seguros, en todo caso, que yo no me mantengo ahí, aunque algunos intenten difundir la idea contraria. Al menos, en ese nivel no se sitúa ni se concibe la realidad que está en juego cuando exploramos la materia analítica.

Sin duda es imposible decir algo sensato de ella, salvo volverla a situar en lo que llamaremos las hiancias del ser. Esas hiancias, empero, han asumido ciertas formas, y esto es lo que hay de precioso en la experiencia analítica: indudablemente para nada está cerrada al aspecto cuestionador y cuestionable de la posición humana, pero le aporta algunos determinantes. Obviamente, si se toman estos determinantes por determinados, el psicoanálisis es precipitado por el camino de los prejuicios de la ciencia, que deja escapar toda la esencia de la realidad humana. Manteniendo sin embargo, las cosas sencillamente a este nivel, y tampoco colocándolas demasiado alto, puede darse a nuestra experiencia el justo acento de lo que llamo la razón mediocre.

El año que viene —la conferencia de François Perrier fue lo que me lanzó, porque aún no sabía qué iba a hacer— tomaré la relación de objeto, o pretendida tal, como tema del seminario. Quizá lo introduciré mediante una comparación entre los objetos de la fobia y los fetiches, dos series de objetos de

los cuales ven ya a primera vista hasta qué punto difieren en su catálogo.

Hoy, retomaremos las cosas donde las dejamos la vez pasada.

1

A propósito de la manera en que introduje estas lecciones sobre el significante me han dicho lo siguiente: *Usted trae un poco las cosas por los pelos, es fatigante, no se sabe muy bien a dónde quiere llegar, pero a pesar de todo, retroactivamente, uno sí ve que hay alguna relación entre su punto de partida y el punto al que ha llegado.* Este modo de expresar las cosas prueba que nada perderemos volviendo a recorrer una vez más el camino.

La cuestión es limitada. No pretendo cubrir todos los temas de algo tan enorme como la observación del presidente Schreber, ni con más razón, el campo entero de la paranoia. Pretendo esclarecer sólo un pequeño campo, me dedico a algunos fenómenos sin reducirlos a un mecanismo que les sería ajeno, sin insertarlos a la fuerza en las categorías al uso, en el capítulo *Psicología* del programa de la clase de Filosofía, intento pensarlo por referencia a nociones un poco más elaboradas que conciernen a la realidad del lenguaje. Pretendo que la naturaleza de este esfuerzo permite formular de un modo distinto la pregunta sobre el origen, en el sentido preciso del determinismo, o sobre la ocasión de la entrada en la psicosis, lo que a fin de cuentas implica determinaciones en sentido estricto etiológicas.

Hago la pregunta; ¿qué hace falta para que Ello hable?

Este es en efecto uno de los fenómenos más esenciales de la psicosis. El hecho de expresarlo así está por naturaleza destinado a descartar los falsos problemas, a saber los que se

suscitan diciendo que, en las psicosis, el ello está consciente. Cada vez más prescindimos de esta referencia, de la que el propio Freud dijo siempre que, literalmente, no se sabía donde ponerla. Desde el punto de vista económico, nada es más dudoso que su incidencia: es algo totalmente contingente. Por tanto, de verdad nos colocamos en la tradición freudiana diciendo que, después de todo, lo único que tenemos que pensar, es que ello habla.

Ello habla. ¿Pero por qué habla? ¿Por qué ello habla para el sujeto mismo? ¿Por qué ello se presenta como una palabra, y esa palabra, es ello, y no es él? Ya abordamos el asunto a nivel del *tú*, del *tú* alejado, como se me hizo notar, al que llegaba intentando simbolizarles el significante con el ejemplo de la carretera principal. Ese punto *tú*, lo vamos a retomar, puesto que de todos modos nuestro avance de la vez anterior se centro en torno a él, así como algunas de las objeciones que me hicieron.

Prestémosle atención a ese *tú*, si es cierto, como pretendo, que alrededor de la profundización de su función debe situarse la aprehensión originaria de aquello hacia lo cual los conduzco y sobre lo cual les estoy rogando que reflexionen.

La última vez, alguien me hacía la objeción gramatical de que había cierta arbitrariedad en reunir *tú eres el que me seguirás* con *tú eres el que me seguirá*, porque los elementos no son homólogos. En ambos casos no se trata del mismo *el que* ya que el primero puede ser elidido, de modo que se desprenda *tú me seguirás*.

De una vez podemos señalar que *tú me seguirás* es una orden. *Tú eres el que me seguirás*, si lo escuchamos en su sentido pleno, no es una orden, sino un mandato, implica en la presencia del otro, algo desarrollado que supone la presencia. Está aquí supuesto todo un universo instituido por el discurso, en el seno del cual *tú eres el que me seguirás*.

Comencemos deteniéndonos primero en ese *tú*, para hacer el señalamiento, que parece obvio, pero que no es tan común, de que el susodicho *tú* no tiene ningún sentido propio.

No es simplemente porque se lo endilgo a cualquiera —en efecto me lo puedo decir tanto a mí como a ustedes, y aún a todo tipo de cosas, puedo tutear algo que me es totalmente ajeno, puedo tutear a un animal, puedo tutear a un objeto inanimado— el asunto no es ese. Examinen bien el aspecto formal, gramatical, de las cosas, al cual, por cierto, se reduce para ustedes cualquier especie de uso del significante. A pesar suyo, le ponen significaciones. ¡Si hay algo en lo que creen es en la gramática! Todo vuestro paso para la escuela se resume aproximadamente, en cuanto ganancia intelectual, a haberles hecho creer en la gramática. Claro que no les dijeron que era eso, porque no se habría alcanzado el objetivo.

Deténganse, pues, en frases como estas: *si echas una mirada fuera, te despachamos*. O también: *cuando veas el puente, tú doblas a la derecha*. El *tú* aquí no tiene para nada el valor subjetivo de una realidad cualquiera del otro, es totalmente equivalente a un emplazamiento o a un punto; introduce la condición o la temporalidad, tiene el valor de una conjunción.

Esto puede parecerles aventurado, pero les aseguro que si tuviesen alguna práctica de la lengua china, se convencerían. Uno puede divertirse mucho con los caracteres chinos, con éste por ejemplo, que es el signo de la mujer y el signo de la boca. El *tú* es alguien a quien uno se dirige dándole una orden, esto es, como conviene hablarle a las mujeres. Se pueden decir mil cosas más en las que no nos demoraremos, quedémonos en el *tú*. El *tú* bajo esta forma puede ser empleado para formular la locución *como si*, y bajo esta otra forma es empleado para formular sin ambigüedad alguna un *cuando*, o un *si*, introductorio de una condicional.

Si la cosa es menos evidente en nuestras lenguas, y si tenemos algunas resistencias para comprenderlo y admitirlo en los ejemplos que acabo de darles, sólo se debe a los prejuicios de la gramática, que les impiden escuchar. Los artificios del análisis gramatical y etimológico los fuerzan a poner ese *tú* en segunda persona del singular. Por supuesto que es la segunda persona del singular pero se trata de saber para qué sirve. En

otros términos, nuestro *tú* está emparentado con ciertos elementos existentes en las lenguas sin flexión, lenguas que, entre otras cosas, tienen la ventaja de servir para abrirnos un poco la mente. Disponen en efecto de partículas, que son unos curiosos significantes cuyos empleos, como los de nuestro *tú*, son singularmente múltiples, y de una amplitud que llega a veces a engendrar en nuestras gramáticas razonadas cierta desorientación. Por otra parte, bastaría escribir de un modo fonético para percatarse de que las diferencias de tonalidad o de acento del significante *tú*, tienen incidencias que van mucho más allá de la identificación de la persona, y que difieren completamente de ella desde el punto de vista de la significación.

Dar autonomía de significado al *tú* no deja de presentar dificultades. Digamos que tiene, grosso modo, un valor de introducción, de prótasis, como se dice, de lo que está puesto antes. Es la forma más general de designar lo que precede el enunciado de lo que da a la frase su importancia.

Si entráramos en detalles habría muchas cosas más que decir. Sería necesario hacer un uso intenso de fórmulas como ese *basta con que tú…* que usamos para librarnos de nuestro interlocutor. Es algo que tiene tan poco que ver con el *que*, que muy espontáneamente el lapsus desliza a *hacer esto*. Se ha convertido en algo que se declina, que se inflexiona: el *basta con que tú…* no tiene valor de reducción de ese algo que permitía algunos comentarios semánticos muy esclarecedores.

Lo importante es que capten que de ningún modo tiene el *tú* un valor unívoco y que por tanto no nos permite para nada hipostasiar al otro. El *tú* es en el significante lo que yo llamo un modo de hacer picar el anzuelo al otro, de hacerle picar el anzuelo del discurso, de engancharle la significación. No se confunde para nada con el alocutor, a saber aquel a quien se habla. Esto es evidente, puesto que muy a menudo esta ausente. En los imperativos en que el locutor está implicado del modo más manifiesto, y en torno a los cuales se ha definido

cierto registro del lenguaje, llamado *locutorio simple*, el *tú* no es manifiesto. Hay una especie de límite que comienza con la seña, quiero decir con la señal articulada. *¡Fuego!* es indudablemente una frase, basta pronunciarla para ver que alguna reacción provoca. Luego viene el imperativo *Ven*, que nada necesita. Una etapa más y el *tú* está implicado, por ejemplo en esa orden en futuro de la que hablábamos hace rato, ese *tú* que es un enganche en el discurso, un modo de situarlo en la curva de la significación que nos representa Saussure, paralela a la curva del significante. Con el *tú* se le hace picar el anzuelo al otro en la onda de la significación.

Ese término que sirve para identificar al otro en un punto de esa onda, si seguimos nuestra aprehensión, incluso nuestra metáfora, hasta su término radical, es a fin de cuentas una puntuación.

Reflexionen sobre lo siguiente, que se destaca especialmente en las formas de las lenguas no seccionarias: la puntuación es lo que juega ese papel de enganche decisivo, hasta el extremo de que un texto clásico puede variar de cabo a rabo según la pongan en un punto o en otro. Diría incluso que esa variabilidad se usa en gran medida para acrecentar la riqueza de interpretación, la variedad de sentidos de un texto; esa intervención que llamamos comentario en su relación al texto tradicional, juega precisamente sobre el modo de aprehender o de fijar, en un caso determinado, la puntuación.

La pregunta es ésta: si el *tú* es un significante, una puntuación con la cual el otro es fijado en un punto de la significación, ¿qué se requiere para promoverlo a la subjetividad? Ese *tú*, no fijado en el sustrato del discurso, en su puro modo de ser —ese *tú* que por sí mismo no es tanto lo que designa al otro, como lo que nos permite operar sobre él, pero que además está siempre presente en nosotros en estado de suspensión, comparable en todo a esos otolitos que mencionaba yo el otro día, que, con un poco de artificio, nos permiten conducir adonde queremos con un electro-imán a los pequeños crustáceos —ese *tú* que para nosotros mismos, en tanto que lo deja-

mos libre o en suspensión dentro de nuestro propio discurso, es siempre capaz de ejercer esa conducción contra la cual nada podemos, salvo contrariarla y responderle —ese *tú*, ¿qué hace falta para promoverlo a la subjetividad, para que, bajo su forma significante, presente en el discurso, se vuelva tal que lo supongamos sostener algo que es comparable a nuestro ego y que no lo es, es decir el mito del otro?

Esta es la pregunta que nos interesa, ya que tampoco es tan sorprendente escuchar a personas sonorizar su discurso interior a la manera de los psicóticos, apenas un poquito más de lo que nosotros mismos lo hacemos. Los fenómenos de mentismo fueron descritos desde hace mucho tiempo. Son comparables en todo al testimonio que recogemos de un psicótico, salvo que el sujeto no se cree bajo el efecto de un emisor de parásitos.

Diremos con toda simpleza que ese *tú* supone un otro que, en suma, está más allá de él. ¿Cómo se produce esto? Nuestro próximo paso deberá situarse en torno al análisis del verbo *ser*.

2

No podemos agotar todo lo que nos proponen, acerca del análisis del verbo *ser,* los filósofos que centraron su meditación en torno a la cuestión del *Dasein,* especialmente Heidegger, quien ha empezado a considerarlo desde el ángulo gramatical y etimológico en algunos textos, bastante fielmente comentados en unos artículos que Jean Wahl les dedicó hace poco.

Heidegger da mucha importancia al significante, a nivel del análisis de la palabra y de la conjugación como se dice corrientemente, digamos con más exactitud de la declinación. En alemán al igual que en francés, ese famoso verbo *ser* dista

mucho de ser un verbo simple, y hasta de ser un sólo verbo. Es evidente que la forma *suis* no es de la misma raíz que *es*, *est*, *êtes*, y que *fût*, (la misma diferencia del castellano entre *soy* y *eres*, *es*, *fue*), y tampoco hay estricta equivalencia con la forma *été*. Si *fût* tiene su equivalente en latín, al igual que *suis* y la serie *es*, *été* viene de otra fuente, *stare* (la misma del verbo *estar* en castellano). La distribución es igualmente diferente en alemán donde *sind* se agrupa con *bist*, mientras que en francés la segunda persona está agrupada con la tercera. Se han delimitado aproximadamente tres raíces para las lenguas indoeuropeas, las que corresponden a *somos*, a *es* y a *fue*, que se vincula con la raíz *phusis* en griego, ligada con la idea de vida y de crecimiento. Para las otras, Heidegger insiste en las dos caras, *Sten* que se acerca a *stare*, tenerse de pie por sí solo, y *Verbahen*, durar, sentido vinculado asimismo a la fuente *phusis*. Para Heidegger, la idea de sostenerse derecho, la idea de vida, y la idea de durar serían entonces lo que nos brinda un análisis etimológico, completado por el análisis gramatical, y la noción de ser surgiría entonces de una especie de reducción y de indeterminación arrojada sobre el conjunto de esos sentidos.

Resumo, para darles una idea de la cosa. Debo decir que un análisis de este orden por naturaleza tiende a elidir, a enmascarar aquello en lo que intenta iniciarnos Heidegger, a saber lo que es absolutamente irreductible en la función del verbo *ser*, la función de cópula pura y simple. Sería equivocado creer que esta función aparece por un progresivo viraje de estos diferentes términos.

Hacemos la pregunta: ¿en qué momento y mediante qué mecanismo el *tú*, tal como lo hemos definido en tanto puntuación, modo de enganche significante indeterminado, llega a la subjetividad? Pues bien, creo que es esencialmente cuando está captado en la función copular en estado puro, y en la función ostensiva. Y por esta razón elegí las frases ejemplares de las que partimos: *tú eres el que…*

¿Cuál es el elemento que, alzando el *tú*, le hace superar su

función indeterminada de martilleo, y comienza a hacer de él, si no una subjetividad, al menos algo que constituye un primer paso hacia el *tú eres el que me seguirás*? Es el *eres tú el que me seguirá*. Es una extensión, que, a decir verdad, implica la asamblea presente de todos los que, unidos o no en una comunidad, se supone que constituyen su cuerpo, son el soporte del discurso en el que se inscribe la ostensión. Ese *eres tú*, corresponde a la segunda fórmula, a saber *tú eres el que me seguirá*.

Tú eres el que me seguirá supone, digo, la asamblea imaginaria de quienes son soportes del discurso, la presencia de testigos, incluso del tribunal ante el cual el sujeto recibe la advertencia o el consejo al cual es conminado a responder. En verdad, a menos de contestar *yo te sigo*, es decir de obedecer, no hay, a ese nivel, otra respuesta posible para el sujeto, salvo guardar el mensaje en el estado mismo en que le es enviado, modificando a lo sumo la persona, e inscribirlo como un elemento de su discurso interior, al cual, quiéralo o no, tiene que responder si no lo sigue. Dado el terreno en que esta indicación lo conmina a responder, a decir verdad, la única forma sería precisamente que el sujeto no lo siguiera de ningún modo en este terreno, es decir que se rehúse a escuchar. A partir del momento en que escucha, está conducido. El rechazo a escuchar es una fuerza de la que ningún sujeto dispone realmente, salvo preparación gimnástica especial. En este registro se manifiesta efectivamente la fuerza propia del discurso.

En otros términos, en el nivel que hemos alcanzado, el *tú*, es el otro tal como lo hago ver mediante mi discurso, tal como lo designo o lo denuncio, es el otro en tanto está captado en la ostensión en relación a ese *todos* que supone el universo del discurso. Pero al mismo tiempo, saco al otro de ese universo, lo objetivo en él, eventualmente le designo sus relaciones de objeto, cuando lo que pide es exactamente eso, como es el caso del neurótico. Esto puede llegar lejos.

Observen que dar a la gente lo que demanda no es algo

completamente inútil. Se trata sencillamente de saber si es provechoso. De hecho, si incidentalmente tiene algún efecto, es en la medida en que sirve para completarle su vocabulario. Los que operan con las relaciones de objeto creen designarlas efectivamente, y en consecuencia, sólo rara vez, y por puro azar, se produce un efecto provechoso. Completar su vocabulario puede permitir al sujeto extraerse él mismo de la implicación significante que constituye la sintomatología de la neurosis. Por eso, las cosas siempre caminaron mejor cuando esa adjunción de vocabulario, esa *Nervenanhang*, para expresarnos con el vocabulario de nuestro delirante, guardaba aún algún frescor. Después, lo que disponemos en nuestros cuadernitos como *Nervenanhang*, ha bajado mucho de valor, y no cumple cabalmente la función que se puede esperar en cuanto a la resubjetivación del sujeto, con lo cual designo la operación de extraerse de esta implicación significante, en la que hemos distinguido la esencia y las formas mismas del fenómeno neurótico. Para manejar correctamente esa relación de objeto habría que comprender que, en esa relación, él, el neurótico, es a fin de cuentas el objeto. Hasta es por eso que se ha perdido como sujeto y que se busca como un objeto.

En el punto al que llegamos, no hay ninguna medida común entre nosotros mismos y ese *tú* tal como lo hemos hecho surgir. Hay ostensión, seguida forzosamente por reabsorción, conminación seguida por disyunción. Para tener una relación auténtica con el otro, en este plano y a ese nivel, es necesario que este responda: *tu es celui que je sois (tú eres el que yo soy o tú eres el que yo sigo)*.[12] Aquí, nos coordinamos con su diapasón, y es él quién guía nuestro deseo.

Tu es celui que je sois, se presta a juego de palabras

12. En todo este pasaje, Lacan utiliza las posibilidades que le ofrece la homofonía existente en francés entre la primera persona del singular del verbo ser, *yo soy*, y la misma persona del verbo seguir, *yo sigo*. Asimismo, juega con *tu es*, tú eres, interpretándolo como *tues*, matas, y *tues*, «túas», «haces tú». *Tu es celui qui me tues*: tú eres el que me matas o tú eres el que me haces tú, el que me «túas». [T.]

(soy/sigo). Se trata de la identificación con el otro, pero si nos guiamos mutuamente en nuestra identificación recíproca hacia nuestro deseo, por fuerza coincidiremos en él, y coincidiremos de manera incomparable, porque es en tanto *je suis toi* que *je suis* (en tanto soy tú, soy/sigo) —aquí la ambigüedad es total. *Je suis* no es solamente seguir, es también *yo soy, y tú, tú eres,* y también *tú, el que*, en el punto de encuentro, *me harás tú/me matarás (me tueras)*. Cuando el otro es tomado como objeto en la relación de ostensión, sólo podemos encontrarlo como una subjetividad equivalente a la nuestra en el plano imaginario, el plano del *yo o tú*, uno u otro, y todas las confusiones son posibles en lo tocante a la relación de objeto. Que nosotros mismos somos el objeto de nuestro amor, es el *tú eres el que me haces tú/me matas*.

Observemos la feliz circunstancia que ofrece en francés el significante, con los diferentes modos de comprender *tu es* (tú eres/matas/muerto), que podemos utilizar hasta el infinito. Si les dijera que lo hacemos el día entero: en lugar de decir *to be or not… to be or…* podemos decir *tu es celui qui me… tu es…*, etcétera (tú eres el que me… tú eres/matas…, etc.). Es el fundamento de la relación con el otro. En toda identificación imaginaria, el *tu es* (tú eres/matas/muerto) culmina en la destrucción del otro, y a la inversa, porque esta destrucción en este caso está simplemente en forma de transferencia, se escabulle en lo que llamaremos la tutuidad.

Habría podido citar al respecto un análisis particularmente desesperante y estúpido del tipo de los que encontramos en el célebre *Meaning of Meaning*, que alcanza cosas nunca vistas en el estilo puro ronroneo. Igual que ese famoso pasaje en que se trata de incitar a la gente que tiene aunque sea algo de virtud a tener al menos la coherencia de completar su campo. Uno de ellos dice algo así: *Tú que no puedes soportar el tú, mátame (tue-moi)*. Es una concepción razonable: si no puedes soportar la verdad del *tú*, tú siempre podrás ser designado como lo que tú eres, a saber, un sinvergüenza que no vale nada. Si tú quieres el respeto de tus vecinos, elévate hasta la

noción de las distancias normales, esto es, a una noción general del otro, del orden del mundo y de la ley. Este *tú* parece haber desconcertado a los comentaristas, y a decir verdad, pienso que nuestra tutuidad de hoy los familiarizara con el registro en juego.

Demos un paso más. El asunto es que el otro sea reconocido como tal. ¿Qué es pues necesario para que el otro sea reconocido como tal? ¿Qué es ese otro? Es, a fin de cuentas, el otro en tanto que figura en la frase de mandato. Aquí tenemos que detenernos un instante.

El reconocimiento del otro no constituye un paso inaccesible, pues vimos antes que la alteridad evanescente de la identificación imaginaria del yo, sólo encuentra al tú en un momento límite en que ninguno de los dos podrá subsistir junto con el otro. El Otro con mayúscula es necesario que sea reconocido más allá de esa relación, aún recíproca, de exclusión, es necesario que en esta relación evanescente, sea reconocido como tan inasible como yo. En otras palabras, ha de ser invocado como lo que no conoce de él mismo. Este es el sentido de *tú eres el que me seguirás*.

Si lo examinan detenidamente, si *tú eres el que seguirás* es delegación, hasta consagración, lo es en tanto que la respuesta no es un juego de palabras, sino un *te sigo, soy, soy lo que acabas de decir (je te suis, je suis, je suis ce que tú viens de dire)*. Hay un uso de la tercera persona, absolutamente esencial al discurso en tanto que designa lo tocante a su propio objeto, es decir, lo que fue dicho. *Yo lo soy, lo que tú acabas de decir*, que en este caso quiere decir exactamente: *yo soy muy precisamente lo que ignoro, porque lo que tú acabas de decir es absolutamente indeterminado, no sé a dónde me llevarás.* La respuesta plena al *tú eres el que me seguirás, es yo lo soy.*

Conocen la fábula de la Tortuga y los dos Patos. La tortuga llega al momento crucial en que los patos le proponen llevarla a las Américas, y todo el mundo espera ver a la tortuguita enarbolar su cayado de viajera: *¿La reina?*, dice la tortuga, *sí,*

verdaderamente, la soy (je la sois). Pichon se hace acerca de esto grandes preguntas para saber si se trata de una reina en estado abstracto o de una reina concreta, y especula, de manera desconcertante para alguien tan sutil en materia gramatical y lingüística, en cuanto a saber si no ha debido decir *yo soy ella*. Si hubiera hablado de una reina existente, hubiera podido decir muchas cosas, por ejemplo, *yo soy la reina*, pero puesto que dice *yo la soy*, refiriéndose a lo que acaba de decir, no hay que introducir ninguna distinción, basta saber que ese *la* se refiere a lo que está implícito en el discurso.

Lo implícito en el discurso es efectivamente lo que está en juego. Debemos detenernos un instante sobre esta palabra inaugural del diálogo, y medir la enormidad del *tú eres el que me seguirás*. Nos dirigimos al propio *tú* en tanto que desconocido. Es lo que le da su facilidad, su fuerza también, y hace que pase del *tú eres* al *seguirás* de la segunda parte, persistiendo en él. Persiste precisamente porque en el intervalo puede desfallecer. En esta fórmula, por tanto, no me dirijo a un yo en tanto que lo hago ver, sino a todos los significantes que componen el sujeto al que estoy opuesto. Digo *todos* los significantes que posee, incluyendo sus síntomas. Nos dirigimos a sus dioses y a sus demonios, y por esa razón, a esa manera de enunciar la sentencia que hasta ahora llamé el mandato, la llamaré de ahora en adelante la invocación, con las connotaciones religiosas del término.

La invocación no es una fórmula inerte. Mediante ella hago pasar al otro mi propia fe. En los buenos autores, quizás en Cicerón, la invocación, en su forma religiosa original, es una fórmula verbal con la cual se intenta, antes del combate, hacerse favorables a lo que hace rato llamaba los dioses y los demonios, los dioses del enemigo, los significantes. La invocación se dirige a ellos, y por eso pienso que el término de invocación es adecuado para designar la forma más elevada de la frase, en que todas las palabras que pronuncio son verdaderas palabras, voces evocadoras a las cuales debe responder cada una de esas frases, el emblema del otro verdadero.

Acaban de ver en qué depende el *tú* del significante como tal. La índole y la cualidad del *tú* que es llamado a responder dependen del nivel del significante vociferado. En consecuencia, cuando a éste le falta el significante que lleva la frase, el *yo lo soy (je le suis)* que responde sólo puede figurar como un interrogante eterno. *Tú eres el que me…* ¿qué? A fin de cuentas es la reducción al nivel anterior: *tú eres el que me… tú eres el que me…*, etc., *tú eres el que me… matas (tues).* El *tú* reaparece indefinidamente. Sucede lo mismo cada vez que, en el llamado proferido al otro, el significante cae en el campo excluido para el otro, *verworfen*, inaccesible. El significante produce en ese momento una reducción, pero intensificada, a la pura relación imaginaria.

3

Es precisamente el momento en que se sitúa el fenómeno tan singular que hizo que se halaran los pelos todos los comentaristas del presidente Schreber, el perpleijizante *asesinato de almas*, como dice él.

Este fenómeno que para él es la señal de la entrada en la psicosis, puede cobrar para nosotros, comentaristas-analistas, todo tipo de significaciones, pero sólo puede ser colocado en el campo imaginario. Se vincula con el cortocircuito en la relación afectiva, que hace del otro un ser de puro deseo, el cual sólo puede ser, en consecuencia, en el registro del imaginario humano, un ser de pura interdestrucción. Hay en esto una relación puramente dual, que es la fuente más radical del registro mismo de la agresividad. A Freud, por cierto, no se le escapó, pero lo comentó en el registro homosexual. Este texto nos proporciona mil pruebas de lo que afirmo, y esto es perfectamente coherente con nuestra definición de la fuente de la agresividad, y su surgimiento cuando se cortocircuita la

relación triangular, edípica, cuando ésta queda reducida a su simplificación dual.

Sin duda, en este texto faltan los elementos que nos permitirían ceñir más ajustadamente las relaciones de Schreber con su padre, con un hermano supuesto, al cual Freud atribuye también gran importancia. Pero no necesitamos nada más para comprender que el registro del *tú* debe pasar obligatoriamente por la mera relación imaginaria, en el momento en que es evocado, invocado, llamado desde el Otro, desde el campo del Otro, por el surgimiento de un significante primordial, pero excluido para el sujeto. Ese significante, lo nombré la última vez: *tú eres el que es*, o *el que será, padre*. Como significante, en ningún caso puede ser aceptado, en tanto que el significante representa un soporte indeterminado en torno al cual se agrupan y se condensan cierto número, ni siquiera de significaciones, sino de series de significaciones, que convergen por y a partir de la existencia de ese significante.

Antes del Nombre-del-Padre no había padre, había toda clase de cosas. Si Freud escribió *Tótem y Tabú*, es porque pensaba haber vislumbrado lo que había entonces, pero, indiscutiblemente, antes de que el término padre haya sido instituido en determinado registro, históricamente no había padre. Esta perspectiva sólo la propongo como concesión, porque no me interesa en lo más mínimo. No me interesa la prehistoria, salvo para señalar que es probable que al hombre de Neanderthal le faltaran algunos significantes esenciales. Inútil ir tan lejos, pues esa falta, podemos observarla en los sujetos que están a nuestro alcance.

Observen ese momento crucial con cuidado, y podrán distinguir este paso en toda entrada en la psicosis: es el momento en que desde el otro como tal, desde el campo del otro, llega el llamado de un significante esencial que no puede ser aceptado.

En una de mis presentaciones de enfermos mostré a un antillano, cuya historia familiar evidenciaba la problemática del ancestro original. Era el Francés que había ido a instalarse

allá, una especie de pionero, que había tenido una vida extraordinariamente heroica, con altibajos extraordinarios de fortuna, y que se había convertido en el ideal de toda la familia. Nuestro antillano, muy desarraigado en la región de Detroit donde llevaba una vida de artesano pudiente, se descubre un día en posesión de una mujer que le anuncia que va a tener un hijo. No sabe si es suyo o no, pero en todo caso, al cabo de pocos días se declaran sus primeras alucinaciones.

Apenas le han anunciado *tú vas a ser padre*, aparece un personaje diciéndole *tú eres Santo Tomás*. Debe haber sido, creo, Santo Tomás el dubitativo, y no Santo Tomás de Aquino. Las anunciaciones que siguen no dejan lugar a duda: provienen de Elizabeth, a quien se le anunció ya tarde en su vida que iba a concebir un hijo.

En suma, el caso demuestra muy bien la conexión del registro de la paternidad con la eclosión de revelaciones, de anunciaciones que se refieren a la generación, a saber, a lo que precisamente el sujeto, literalmente, no puede concebir, y no empleo esa palabra por casualidad. La pregunta por la generación, término de especulación alquímica, está siempre a punto de surgir como una respuesta de rodeo, un intento de reconstituir lo que no es aceptable para el sujeto psicótico, para el ego cuyo poder es invocado sin que él pueda, hablando estrictamente, responder.

En consecuencia, más allá de todo significante que pueda ser significativo para el sujeto, la respuesta sólo puede ser la utilización permanente, y diría, constantemente sensibilizada, del significante en su conjunto. Observamos, en efecto, que el comentario memorizador que acompaña todos los actos humanos, es vivificado de inmediato, sonorizado en sus formas más vacías y más neutras, y se vuelve el modo de relación ordinaria del ego que no puede encontrar su correlato en el significante a nivel del cual es llamado.

Precisamente, porque es llamado en el terreno donde no puede responder, el único modo de reaccionar que puede vincularlo a la humanización que tiende a perder, es presentifi-

carse perpetuamente en ese comentario trivial de la corriente de la vida que constituye el texto del automatismo mental. El sujeto que pasó este límite ya no tiene la seguridad significativa usual, sino gracias al acompañamiento del comentario perpetuo de sus gestos y actos.

Estos fenómenos presentan, en el caso del presidente Schreber, un carácter excesivamente rico, pero no le son propios, porque entran en la definición misma del automatismo mental. Esto justifica el uso mismo de la palabra automatismo, que tanto se usó en la patología mental sin saber lo que se decía. El término tiene un sentido bastante preciso en neurología, donde califica ciertos fenómenos de liberación, pero su uso analógico en psiquiatría sigue siendo por lo menos problemático. Es, no obstante, el término más preciso en la teoría de Clérambault, si piensan en la distinción, hoy completamente olvidada, que hace Aristóteles entre el *automaton* y la fortuna. Si vamos directo al significante, es decir, en esta ocasión, con todas las reservas que entraña una referencia como ésta, a la etimología, vemos que el *automaton* es lo que piensa verdaderamente por sí mismo, sin vínculo con ese más allá, el ego, que da su sujeto al pensamiento. Si el lenguaje habla por sí solo, aquí o nunca tenemos que utilizar el término de automatismo, y esto da al término que usaba Clérambault, su resonancia auténtica, su aspecto satisfactorio para nosotros.

Lo que acabamos de poner en evidencia nos permitirá ver, la vez que viene, lo que falta a los dos puntos de vista desarrollados por Freud y la señora Ida Macalpine.

Freud postula una homosexualidad latente que entrañaría una posición femenina: aquí está el salto. Habla de un fantasma de impregnación fecundante como si la cosa fuese obvia, como si toda aceptación de la posición femenina implicase por añadidura ese registro tan desarrollado en el delirio de Schreber, y que termina por hacer de él la mujer de Dios. La teoría de Freud es que el único modo que tiene Schreber de eludir lo que resulta del temor a la castración es la *Entmannung*, la evitación, y sencillamente la desmasculiniza-

ción, la transformación en mujer: pero, después de todo, como el propio Schreber lo indica en algún lado, ¿acaso no es mejor ser una mujer espiritual que un pobre hombre infeliz, oprimido, hasta castrado? En suma, la solución del conflicto introducido por la homosexualidad latente se encuentra en un agrandamiento a la par del universo.

Grosso modo, la teoría de Freud es la que más respeta el equilibrio del progreso de la psicosis. No obstante, es indudable que las objeciones de la señora Macalpine merecen darle el pie del diálogo a Freud, incluso completar una parte de su teoría. Ella pone de manifiesto, como determinante en el proceso de la psicosis, un fantasma de embarazo, evocando de este modo una simetría rigurosa entre las grandes faltas que pueden manifestarse con carácter neurotizante en cada sexo. Se interna profundamente en esta dirección, y dice cosas muy entretenidas, que el texto permite sostener, inclusive la evocación en el trasfondo de una civilización heliolítica cuyo símbolo fundamental sería el sol, considerado femenino y encarnado en la piedra, contrapunto de la promoción del falo en la teoría clásica. Se puede encontrar su correlato en el nombre mismo de la ciudad donde está hospitalizado Schreber, Sonnenstein.

A cada instante, en los análisis concretos de la gente menos neurótica, encontramos esas diabluras, esas trompetillas del significante, donde se producen entrecruzamiento singulares de homonimias extrañas llegadas de todos los puntos del horizonte, y que parecen dar una unidad, por lo demás a veces inasible, tanto al conjunto del destino como a los síntomas del sujeto. Cuando se trata del momento de entrada en la psicosis es cuando, sin duda, menos que nunca conviene retroceder ante esta investigación.

Antes de terminar, quisiera señalarles la palabra significativa, incluso desdichada, que Flechsig dice a Schreber en el momento de su recaída, cuando éste llega sumamente perturbado a su consulta. Flechsig ya fue elevado por él al valor de un eminente personaje paterno. Ya hubo antes una

alerta o una suspensión de la función de la paternidad, sabemos por su testimonio que había esperado llegar a ser padre, que su mujer, en el intervalo de ocho años que separó a la primera crisis de la segunda, tuvo varios abortos espontáneos. Ahora bien, Flechsig le dice que desde la última vez, se han hecho enormes progresos en psiquiatría, que le van a aplicar uno de esos sueñitos que serán muy fecundos.

Quizás ésta era precisamente la cosa que no había que decir. A partir de entonces, nuestro Schreber ya no duerme, y esa noche intenta colgarse.

La relación de procreación está implicada, en efecto, en la relación del sujeto con la muerte.

Esto es lo que les guardo para la próxima vez.

27 DE JUNIO DE 1956

XXV

«EL FALO Y EL METEORO»

Prevalencia de la castración.
Ida Macalpine.
Simbolización natural y sublimación.
El arco iris.
Insertado en el padre.

No sé muy bien por dónde empezar para terminar este curso; por si acaso, les puse en la pizarra dos esquemitas.

El primero es viejo. Es una especie de casillero con el que, a comienzos de este año, intenté mostrar cómo se plantea el problema del delirio si queremos estructurarlo en tanto que, efectivamente, parece ser una relación vinculada por algún lado con la palabra. El segundo de estos esquemas es completamente nuevo, y me referiré a él enseguida.

1

Lo que propuse este año estaba centrado en la preocupación de volver a enfatizar la estructura del delirio. El delirio puede ser considerado como una perturbación de la relación con el otro, y está ligado entonces a un mecanismo transferencial. Quise mostrarles, empero, que todos sus fenómenos, y

creo poder decir incluso su dinámica, se esclarecían tomando como referencia las funciones y la estructura de la palabra. Con ello, además, liberamos el mecanismo transferencial de esas confusas y difusas relaciones de objeto.

Como hipótesis, cada vez que estamos ante un trastorno considerado globalmente como inmaduro, nos remitimos a una serie de desarrollo lineal derivado de la inmadurez de la relación de objeto. Ahora bien, la experiencia muestra que esta unilinealidad conduce a impasses, a explicaciones insuficientes, inmotivadas, que se superponen de modo tal que no permiten distinguir los casos y, en un primer plano, obliteran la diferencia entre neurosis y psicosis. Por sí sola, la experiencia del delirio parcial se opone a que hablemos de inmadurez, incluso de regresión o de simple modificación de la relación de objeto.

Lo mismo sucede si nos referimos a las neurosis. Veremos el año que viene que la noción de objeto no es unívoca; comenzaré oponiendo el objeto de las fobias al objeto de las perversiones. Será retomar a nivel del casillero *objeto* las relaciones del sujeto con el otro, que son, tratándose de las psicosis, dos términos opuestos.

La vez pasada habíamos quedado en dos descripciones opuestas, la de Freud y la de una psicoanalista que no carece de mérito, y que, representando las tendencias más modernas, tuvo al menos la ventaja de hacerlo harto inteligentemente.

Resumamos rápidamente la posición de Freud sobre el tema del delirio de Schreber, las objeciones que se le hacen, y veamos si se ha esbozado mínimamente un pequeño comienzo de mejor solución.

Para Freud, se nos dice, el delirio de Schreber está ligado a una irrupción de la tendencia homosexual. El sujeto la niega, se defiende contra ella. En su caso, que no es el de un neurótico, esta negación culmina en lo que podríamos llamar una erotomanía divina.

Saben cómo reparte Freud las diversas denegaciones de la tendencia homosexual. Parte de una frase que simboliza la si-

tuación: *yo lo amo a él, un hombre*. Hay más de una manera de introducir la denegación en esta frase. Se puede decir por ejemplo *no soy yo quien lo ama* o *no es a él a quien amo, o* aún *no se trata para mí de amor, yo lo odio*. Y nos dice también que la situación nunca es simple, y no se limita a una simple inversión simbólica. Por razones que considera suficientemente implícitas, pero sobre las que, a decir verdad, no insiste, se produce una inversión imaginaria de la situación tan sólo en una parte de los tres términos, a saber, que *yo lo odio* se transforma por proyección, por ejemplo, en *él me odia*. En nuestro caso, *no es a él a quien amo, es a algún otro,* un gran Él, Dios mismo, se invierte en *él me am*a, como en toda erotomanía. Freud indica con claridad que la salida terminal de la defensa contra la tendencia homosexual no puede comprenderse sin una inversión muy marcada del aparato simbólico.

Puede que parezca entonces que todo gira en torno a la defensa. Sin duda, es necesario que sea intensa para precipitar al sujeto en experiencias que llegan, ni más ni menos, hasta la desrealización no sólo del mundo exterior en general, sino de las personas mismas que lo rodean, hasta las más próximas, y del otro en cuanto tal; lo que era necesaria toda una reconstrucción delirante, después de la cual el sujeto volverá a situar progresivamente, pero de modo profundamente perturbado, un mundo donde podrá reconocerse, de modo igualmente perturbado, como destinado —en un tiempo proyectado en la incertidumbre del futuro, en un plazo indeterminado, pero ciertamente delimitado— a transformarse en sujeto por excelencia del milagro divino, o sea a ser el soporte y el receptáculo femenino de una recreación de toda la humanidad. El delirio de Schreber se presenta en su terminación con todos los caracteres megalomaníacos de los delirios de redención en sus formas más desarrolladas.

¿Qué es lo que da cuenta de esa intensidad de la defensa? La explicación de Freud parece sostenerse enteramente en la referencia al narcisismo. La defensa contra la tendencia ho-

mosexual parte de un narcisismo amenazado. La megalomanía representa aquello mediante lo que se expresa el temor narcisista. El agrandamiento del yo del sujeto a las dimensiones del mundo es un hecho de economía libidinal que se halla aparentemente por entero en el plano imaginario. Haciéndose objeto de amor del ser supremo el sujeto puede entonces abandonar lo que en primera instancia le parecía lo más precioso de lo que debía salvar, a saber, la marca de su virilidad.

Pero, a fin de cuentas, lo subrayo, el pivote, el punto de concurrencia de la dialéctica libidinal al que se refiere en Freud el mecanismo y el desarrollo de la neurosis, es el tema de la castración. Es la castración la que condiciona el temor narcisístico. La aceptación de la castración es el duro precio que el sujeto debe pagar por este reordenamiento de la realidad.

Freud no da el brazo a torcer sobre esta prevalencia. En el orden material, explicativo, de la teoría freudiana, de un extremo al otro, es una invariante, una invariante prevalente. Nunca, en el condicionamiento teórico del interjuego subjetivo donde se inscribe la historia de cualquier fenómeno psicoanalítico, la subordinó, ni siquiera relativizó su lugar. Es alrededor de Freud, en la comunidad analítica, donde se le quiso dar simétricos, equivalentes. Pero en su obra, el objeto fálico tiene un lugar central dentro de la economía libidinal, tanto en el hombre como en la mujer.

Este es un hecho verdaderamente esencial, característico de todas las teorizaciones dadas y mantenidas por Freud; cualquiera sea el reordenamiento que haya introducido en su teorización, a través de todas las fases de la esquematización que llegó a dar de la vida psíquica, la prevalencia del centro fálico nunca fue modificada.

Si hay algo cierto en los comentarios de la señora Macalpine —y es empero lo único que no pone verdaderamente en evidencia— es que en efecto, nunca se trata de castración en Schreber. El término latino que sirve en alemán, *eviratio-Entmannung*, quiere decir en el texto, *transformación*, con

todo lo que esta palabra entraña de transición, *en mujer*; no es para nada la castración. No importa, el análisis de Freud hace girar toda la dinámica del sujeto Schreber en torno al tema de la castración, de la pérdida del objeto fálico.

Debemos comprobar que incluso a través de ciertas debilidades de su argumentación, que se deben al uso de términos que sólo tienen su lugar en la dialéctica imaginaria del narcisismo, el elemento esencial en juego en el conflicto es el objeto viril. Sólo él nos permite dar el ritmo, y comprender las diferentes etapas de evolución del delirio, sus fases y su construcción final. Más aún, podemos notar al pasar toda suerte de sutilezas, apenas esbozadas, no completamente exploradas. Freud muestra, por ejemplo, que la sola proyección no puede explicar el delirio, que no se trata de un reflejo en espejo del sentimiento del sujeto, sino que es indispensable determinar en él etapas y, por así decirlo, en un momento dado una pérdida de la tendencia, que envejece. En el curso del año, insistí mucho sobre el hecho de que lo que fue reprimido en el interior reaparece en el exterior, vuelve a surgir en un trasfondo, y no una estructura simple, sino en una posición, si me permiten la expresión, interna, que hace que el sujeto mismo, que resulta ser en el presente caso el agente de la persecución, sea ambiguo, problemático. En primera instancia no es sino el representante de otro sujeto que, no sólo permite, sino que sin duda alguna actúa, en último término. En resumen, hay un escalonamiento en la alteridad del otro. Este es uno de los problemas a los que Freud, a decir verdad, nos conduce, pero donde se detiene.

Ida Macalpine, después de otros, pero de manera más coherente que los otros, objeta que nada permite concebir que ese delirio suponga la madurez genital, si me atrevo a decir, que explicaría el temor a la castración. La tendencia homosexual de ningún modo se manifiesta como primaria. Lo que vemos desde el inicio son síntomas, primero hipocondríacos, que son síntomas psicóticos.

De entrada se encuentra allí ese algo particular que está en

el fondo de la relación psicótica, así como de los fenómenos psicosomáticos, de la que esta clínica se ocupo esencialmente, y que son ciertamente para ella la vía de introducción a la fenomenología de este caso. Allí pudo tener la aprehensión directa de fenómenos estructurados de modo totalmente diferente a como lo están en las neurosis, a saber, donde hay no sé que impronta o inscripción directa de una característica, e incluso, en ciertos casos, de un conflicto, sobre lo que puede llamarse el cuadro material que presenta el sujeto en tanto que ser corporal. Un síntoma como una erupción, diversamente calificada dermatológicamente, del rostro, se movilizará en función de tal o cual aniversario, por ejemplo, de manera directa, sin intermediario, sin dialéctica alguna, sin que ninguna interpretación pueda marcar su correspondencia con algo que pertenezca al pasado del sujeto.

Esto es sin duda lo que impulsó a Ida Macalpine a plantearse el muy singular problema de las correspondencias directas entre el símbolo y el síntoma. El aparato del símbolo está tan ausente de las categorías mentales del psicoanalista de hoy que es únicamente por intermedio de un fantasma como dichas relaciones pueden ser concebidas. Y toda su argumentación consistirá en referir el desarrollo del delirio a un tema fantástico, a una fijación originaria —original, según el termino corriente de nuestra época— pre-edípica subrayando que lo que sostiene el deseo es esencialmente un tema de procreación, pero desarrollado por sí mismo, asexuado en su forma, que no acarrea condiciones de desvirilización, de feminización, más que como una suerte de consecuencia a posteriori de la exigencia en juego. El sujeto es concebido como nacido en la sola relación del niño con la madre, antes de toda constitución de una situación triangular. Entonces es cuando nacerá en él un fantasma de deseo, deseo de igualar a la madre en su capacidad de hacer un niño.

Esta es toda la argumentación de la señora Macalpine, que no tengo por qué describir aquí en la riqueza de sus detalles, ya que está a vuestro alcance en el prefacio y el postfacio

harto desarrollados de la edición inglesa del texto de Schreber realizado por ella. Lo importante es ver que esta elaboración está ligada a una reorientación de toda la dialéctica analítica que tiende a hacer de la economía imaginaria del fantasma, de las diversas reorganizaciones, desorganizaciones, restructuraciones, desestructuraciones fantasmáticas, el punto pivote de todo progreso comprensivo y también de todo progreso terapéutico. El esquema actualmente aceptado de modo tan habitual, frustración-agresividad-regresión, están en el fondo de todo lo que la señora Macalpine supone poder explicar de este delirio.

Llega muy lejos en este sentido. Sólo hay, dice, declinar, crepúsculo del mundo, y, en un momento dado, desorden casi confusional de las aprehensiones de la realidad, porque es necesario que ese mundo sea recreado. Introduce así, en la etapa más profunda del desorden mental, una especie de finalismo. Todo el mito es construido porque es la única manera para el sujeto Schreber de satisfacerse en su exigencia imaginaria de alumbramiento.

La perspectiva de Ida Macalpine puede permitir efectivamente, sin ninguna duda, concebir la puesta en juego, la impregnación imaginaria del sujeto por renacer; calco aquí uno de los temas de Schreber que es, como saben, el *picturing*.

¿Pero, desde una perspectiva como ésta, donde sólo se trata de fantasmas imaginarios, qué nos permite comprender la prevalencia dada por Freud a la función del padre?

Por más debilidades que tenga la argumentación freudiana respecto a la psicosis, no puede negarse que la función del padre es tan exaltada en Schreber que hace falta, ni más ni menos, que Dios padre, y en un sujeto para quien hasta entonces esto no tenía ningún sentido, para que el delirio llegue a su punto de culminación, de equilibrio. La prevalencia, en toda la evolución de la psicosis de Schreber, de personajes paternos que se sustituyen unos a otros, hasta identificarse con el propio Padre divino, con la divinidad marcada con el aspecto

propiamente paterno, es innegable, inquebrantable. Y destinado a que volvamos a plantear el problema: ¿cómo puede ser que algo que da tanta razón a Freud sólo sea abordado por él bajo ciertos modos que dejan mucho que desear?

En realidad, todo está equilibrado en él, y todo sigue siendo insuficiente en la rectificación de la señora Macalpine. No sólo la enormidad del personaje fantasmático del padre nos impide contentarnos en modo alguno con una dinámica fundada en la irrupción del fantasma pre-edípico. Hay todavía muchas otras cosas, incluyendo lo que, en ambos casos, permanece enigmático. Mucho más que la señora Macalpine, Freud se acerca al lado preponderante, aplastante, proliferante de los fenómenos de audición verbal, a la formidable captación del sujeto en el mundo de la palabra, que no sólo es copresente a su existencia, que no sólo constituye lo que llamé la vez pasada un acompañamiento hablado de los actos, sino una intimación perpetua, una solicitación, incluso una conminación, a manifestarse en ese plano. Nunca, ni por un instante, el sujeto debe dejar de testimoniar, al envite constante de la palabra que lo acompaña, que él está presente, capaz de responder, o de no responder, porque quizá, dice, quieren obligarlo a decir algo necio. Tanto por su respuesta como por su no respuesta, debe dar fe de que está siempre despierto a ese diálogo interior. No estarlo sería la señal de lo que llama una *Verwesung*, vale decir, como se lo ha traducido con justeza, una descomposición.

Hemos llamado la atención este año sobre esto, e insistimos en ello para indicar que ése es el valor de la posición freudiana pura. A pesar de la paradoja que presentan algunas de las manifestaciones de la psicosis, si se las relaciona con la dinámica que Freud reconoció en la neurosis, es abordada de todos modos de manera más satisfactoria desde su perspectiva.

Freud nunca delimitó completamente su perspectiva, pero esto hace que su posición se sostenga en comparación a esa suerte de planificación, por así decir, de signos instintivos a

los que tiende a reducirse después la dinámica psicoanalítica. Hablo de esos términos que él nunca abandonó y que exige toda comprensión analítica posible —incluso cuando sólo encajan aproximativamente, porque en ese caso es cuando mejor encajan—; me refiero a la función del padre y el complejo de castración.

No puede tratarse pura y simplemente de elementos imaginarios. Lo que encontramos en lo imaginario en forma de madre fálica, no es homogéneo, como todos ustedes saben, con el complejo de castración, en la medida en que éste está integrado en la situación triangular del Edipo. Esta situación no es elucidada completamente por Freud, pero por el sólo hecho de que siempre la mantiene, está ahí para prestarse a una elucidación, que sólo es posible si reconocemos que el tercero, central para Freud, que es el padre, tiene un elemento significante, irreductible a toda especie de condicionamiento imaginario.

2

No digo que el Nombre-del-Padre sea el único de quien podamos decir esto.

Podemos desprender este elemento cada vez que aprehendemos algo que, hablando estrictamente, pertenece al orden simbólico. Releí al respecto, una vez más, el artículo de Ernest Jones sobre el simbolismo. Voy a retomar uno de los ejemplos más notorios, donde este consentido del maestro intenta captar el fenómeno del símbolo. Se trata del anillo.

Un anillo, nos dice, no entra en juego como símbolo analítico en tanto representa el matrimonio, con todo lo que entraña de cultural y elaborado, incluso de sublimado; pues es así como se expresa. El anillo como símbolo del matrimonio debe buscarse en algún lado en la sublimación. Todo esto es

despreciable, nos pone la carne de gallina, no somos personas a las que hay que hablarles de analogismos. Si el anillo significa algo, es porque es el símbolo del órgano sexual femenino.

¿No se presta el estilo de esta declaración a dejarnos pensativos… cuando sabemos que la puesta en juego del significante en el síntoma no tiene lazos con lo que es del orden de la tendencia? Es preciso tener de las simbolizaciones naturales realmente una idea bien extraña para creer que el anillo es la simbolización natural del sexo femenino.

Todos conocen el tema del *Anillo de Hans Carvel*, buena historia de la Edad Media, con la que La Fontaine hizo un cuento y que Balzac retomó en *Contes Drolatiques*. El buen hombre al que se describe de modo muy colorido y quien nos precisan a veces es cura, sueña que tiene el dedo metido en un anillo, y al despertar encuentra que tiene el dedo metido en la vagina de su compañera. Para decir las cosas poniendo los puntos sobre las íes: ¿cómo la experiencia de penetración de ese orificio, ya que de orificio se trata, podría semejarse en algo a la de ponerse un anillo, si no supiésemos de antemano qué es un anillo?

Un anillo no es un objeto que se encuentra en la naturaleza. Si hay algo del orden de una penetración, que se parece a la penetración más o menos apretada del dedo en el anillo, no es seguramente —acudo aquí como decía María Antonieta, no a todas las madres, sino a todos los que nunca pusieron en algún lado el dedo—, no es ciertamente la penetración en ese lugar, finalmente más moluscoso que otra cosa. Si algo en la naturaleza está destinado a sugerirnos ciertas propiedades del anillo, eso se limita a lo que el lenguaje consagró con el término ano, y que, púdicamente, los diccionarios designan como el anillo que puede encontrarse por detrás.

Pero para confundir a ambos en cuanto a lo que puede ser una simbolización natural, hay que haber tenido en el orden de esas percepciones cogitativas… Freud, por lo visto, tiene que haber desesperado de uno para no haberle enseñado la diferencia entre ambos, tiene que haberlo considerado como un

zopenco incurable.

La elucubración de Jones está destinada a mostrarnos que el anillo sólo está involucrado en un sueño, incluso en un sueño que culmina en una acción sexual, porque significamos así algo primitivo. Las connotaciones culturales lo asustan; y es ahí justamente donde se equivoca. No imagina que el anillo ya existe como significante, independientemente de sus connotaciones, que es ya uno de los significantes esenciales mediante los que el hombre en su presencia en el mundo es capaz de cristalizar algo muy distinto aún al matrimonio. Un anillo no es un agujero con algo alrededor, como parece creer Jones, al estilo de esas personas que piensan que para hacer macarrones se toma un agujero y se le pone harina alrededor. Un anillo tiene ante todo un valor significante.

Cómo explicar si no que un hombre pueda entender algo, lo que se llama entender, de la formulación más simple que se inscribe en el lenguaje, la palabra elemental: *es eso*. Para un hombre esta fórmula tiene sin embargo un sentido explicativo. Vio algo, cualquier cosa que está ahí, y *es eso*. Cualquiera sea la cosa en cuya presencia está, aunque se trata de lo más singular, de lo más bizarro, incluso de lo más ambiguo, *es eso*. Ahora, esto se apoya en otro lugar que donde estaba antes, es decir, en ningún lado, ahora *es*: *es eso*.

Quisiera tomar adrede por un momento un fenómeno ejemplar, por ser el más inconsistente de los que pueden presentarse al hombre: el meteoro.

Por definición el meteoro es *eso*, es al mismo tiempo real, es ilusorio. Sería totalmente errado decir que es imaginario. El arco iris *es eso*. Dicen que el arco iris es *eso* o *aquello* y luego lo buscan. Durante cierto tiempo se rompieron la cabeza con él, hasta Descartes, quien redujo completamente ese asuntito. Hay una región que se irisa en menudas gotas de agua en suspensión, etcétera. Bueno. ¿Y después? Por un lado está el rayo, y, por otro, las gotas condensadas. *Eso es*. Era sólo apariencia: *eso es*.

Observen que el asunto no está totalmente resuelto. El

rayo de luz es, lo saben, onda o corpúsculo, y la gotita de agua es una cosa curiosa, porque, a fin de cuentas, esta no es verdaderamente la forma gaseosa, es la condensación, la recaída en estado líquido, pero recaída suspendida entre ambos, llegada al estado de napa expansiva, como el agua.

Cuando decimos *eso es*, implicamos que no es más que eso, o que no es eso, a saber, la apariencia en la que nos detuvimos. Pero esto no prueba que todo lo que salió a continuación, *no es más que eso*, como el *no es eso* estaba implicado ya en el eso es original.

El arco iris es un fenómeno que no tiene ninguna especie de interés imaginario, nunca se vio a un animal prestarle atención, y, a decir verdad, el hombre no presta atención a una cantidad increíble de manifestaciones cercanas. Las diversas iridiscencias están muy expendidas en la naturaleza y, dejando de lado los dones de observación o una investigación, nadie se detiene en ellas. Si en cambio el arco iris existe, es precisamente en relación al *eso es*. Esto hace que lo hayamos llamado *arco iris*, y que, cuando se habla de él a alguien que todavía no lo vio, hay un momento en que se le dice: *El arco iris es eso*. Y ese *es eso* supone la implicación de que vamos a dedicarnos a él hasta el cansancio, para saber qué se oculta detrás, cuál es su causa, a qué podremos reducirlo. Observen bien que lo que caracteriza desde el origen al arco iris y al meteoro, y todo el mundo lo sabe pues es por eso que se lo llama meteoro, es que, precisamente, detrás nada se oculta. Esta enteramente en esa apariencia. Lo que lo hace subsistir empero para nosotros, al punto que no paramos de hacernos preguntas sobre él, se debe únicamente al *eso es* del origen, a saber, la nominación en cuanto tal del arco iris. No hay más que ese nombre.

En otros términos, para avanzar más, ese arco iris, no habla, pero se podría hablar en su lugar. Nadie nunca le habla, es muy llamativo. Se interpela a la aurora, y a toda clase de cosas. El arco iris tiene el privilegio, al igual que cierto numero de manifestaciones de esa especie, de que no se le habla.

Indudablemente hay razones para que sea así, a saber, que es especialmente inconsistente. Pero supongamos que se le hable. Si se le habla, puede hacérsele hablar. Puede hacérsele hablar a quien querramos. Podría ser el lago. Si el arco iris no tiene nombre, o si no quiere escuchar nada de su nombre, si no sabe que se llama arco iris, el lago no tiene más remedio que mostrarle los mil pequeños espejismos del brillo del sol sobre sus olas y las estelas de vaho que se elevan. Puede tratar de alcanzar al arco iris, pero jamás lo alcanzará, por la sencilla razón de que los pedacitos de sol que bailan en la superficie del lago como el vaho que de ella se escapa nada tienen que ver con la producción del arco iris, que comienza con determinada inclinación del sol y a cierta densidad de las gotillas en cuestión. No hay razón alguna para buscar, ni la inclinación del sol, ni ninguno de los índices que determinan el fenómeno del arco iris en tanto éste es nombrado en cuanto tal.

Si acabo de hacer este largo estudio a propósito de algo que tiene el carácter de un cinturón esférico, que puede ser desplegado y replegado, es porque la dialéctica imaginaria en psicoanálisis es exactamente de la misma índole. ¿Por qué las relaciones madre-hijo, a las que se tiende a limitarla más y más, no bastan para nada? No hay verdaderamente ninguna razón.

Nos dicen que la exigencia de una madre es proveerse de un falo imaginario, y se nos explica muy bien que su hijo le sirve de soporte, harto real, para esa prolongación imaginaria. En cuanto al niño no hay dudas, varón o hembra, localiza muy tempranamente el falo, y, se nos dice, se lo otorga generosamente a la madre, en espejo o no, o en doble espejo. La pareja debería coincidir muy bien en espejo en torno a esta común ilusión de falicización recíproca. Todo debería suceder a nivel de una función mediadora del falo. Ahora bien, la pareja en cambio se encuentra en una situación de conflicto, incluso de alienación interna, cada quien por su lado. ¿Por qué? Porque el falo, si me permiten la expresión, se pasea. Está en otro lado. Todos saben dónde lo pone la teoría analítica: se supone

que el padre es el portador. En torno a él se instaura el temor a la pérdida del falo en el niño, la reivindicación, la privación, o la molestia, la nostalgia del falo en la madre.

Ahora bien, si en torno a la falta imaginaria del falo se establecen intercambios afectivos, imaginarios, entre madre e hijo, lo que la convierte en el elemento esencial de la coaptación intersubjetiva, el padre, en la dialéctica freudiana, tiene el suyo, eso es todo, ni lo cambia, ni lo dona. No hay ninguna circulación. La única función del padre en el trío es representar el portador, el que detenta el falo. El padre en tanto padre tiene el falo: y más nada.

En otros términos, es aquello que debe existir en la dialéctica imaginaria, para que el falo sea otra cosa que un meteoro.

3

Esto es tan fundamental que si intentamos situar en un esquema lo que mantiene en pie la concepción freudiana del complejo de Edipo, lo que está ahí en juego no es un triángulo padre-madre-hijo, sino un triángulo (padre)-falo-madre-hijo. ¿Dónde esta el padre ahí dentro? Está en el anillo que permite que todo se mantenga unido.

La noción de padre sólo se supone provista de toda una serie de connotaciones significantes que le dan su existencia y su consistencia, las cuales están lejos de confundirse con las de lo genital, de la que es semánticamente diferente a través de todas las tradiciones lingüísticas.

No voy a citarles Homero y San Pablo para decirles que invocar al padre, ya sea Zeus o algún otro, es algo totalmente distinto a referirse, pura y simplemente, a la función generadora. De una mujer pueden salir un número indefinido de seres. Podrían ser sólo mujeres; por otra parte, pronto llegare-

mos a ello, ya que los periódicos nos dicen todos los días que la partenogénesis está en camino, y que las mujeres engendrarán pronto hijas sin ayuda de nadie. Pues bien, observen que si ahí intervienen elementos masculinos, desempeñan el papel de fecundación sin ser más que, como en la animalidad, un circuito lateral indispensable. Hay generación de las mujeres por las mujeres, con ayuda de engendros laterales, que pueden servir para volver a lanzar el proceso, pero que no lo estructuran. Únicamente a partir del momento en que buscamos inscribir la descendencia en función de los varones hay una innovación en la estructura. Únicamente a partir del momento en que hablamos de descendencia de varón a varón se introduce un corte, que es la diferencia de generaciones. La introducción del significante del padre, introduce de entrada una ordenación en el linaje, la serie de generaciones.

No estamos aquí para desarrollar todas las facetas de esta función del padre, pero les hago notar una de las más llamativas, la introducción de un orden, un orden matemático, cuya estructura es diferente a la del orden natural.

En el análisis nos hemos formado a través de la experiencia de las neurosis. La dialéctica imaginaria puede bastar si, en el cuadro que dibujamos de esta dialéctica, esta relación significante ya está implicada para el uso práctico que se quiere hacer de ella. Dentro de dos o tres generaciones, ya nadie entenderá nada, nadie dará pie con bola, pero, por el momento, en conjunto, mientras el tema del complejo de Edipo permanezca ahí preserva la noción de estructura significante, tan esencial para ubicarse en las neurosis.

Pero cuando se trata de psicosis, la cosa es distinta. No se trata de la relación del sujeto con un lazo significado en el seno de las estructuras significantes existentes, sino de su encuentro, en condiciones electivas, con el significante en cuanto tal, lo que marca la entrada en la psicosis.

Vean en qué momento de su vida se declara la psicosis del presidente Schreber. En más de una ocasión estuvo a punto de esperar llegar a ser padre. De golpe se encuentra investido de

una función social considerable, y que tiene para él mucho valor: se vuelve presidente de la Corte de apelaciones. Diría que en la estructura administrativa de la que se trata, se trata de algo que se parece al Consejo de Estado. Helo aquí introducido en la cumbre de la jerarquía legislativa, entre los hombres que hacen las leyes y que son todos veinte años mayores que él: perturbación del orden de las generaciones. ¿A raíz de qué? De un llamado expreso de los ministros. Esa promoción de su existencia nominal exige de él una integración renovadora. Se trataba de saber si, a fin de cuentas, el sujeto llegará o no a ser padre. Esta es la pregunta sobre el padre, que centra toda la investigación de Freud, todas las perspectivas que introdujo en la experiencia subjetiva.

Sabemos bien que se la olvida perfectamente. La técnica analítica más reciente está obnubilada por la relación de objeto. La experiencia suprema que se describe, esa famosa distancia lograda en la relación de objeto, consiste finalmente en fantasmatizar el órgano sexual del analista y absorberlo imaginariamente. ¿Hacer de la filiación el equivalente de una fellatio? Hay, efectivamente, una relación etimológica entre ambos términos, pero ésta no es razón suficiente para decidir que la experiencia analítica es una suerte de cadena obscena que consiste en la absorción imaginaria de un objeto por fin desprendido de los fantasmas.

En todo caso, es imposible desconocer, en la fenomenología de la psicosis, la originalidad del significante en cuanto tal. Lo que hay de tangible en el fenómeno de todo lo que se despliega en la psicosis, es que se trata del abordaje por el sujeto del significante en cuanto tal, y de la imposibilidad de ese abordaje. No retorno a la noción de *Verwerfung* de la que partí, y para la cual, luego de haberlo reflexionado bien, les propongo adoptar definitivamente esta traducción que creo la mejor: la *forclusión*. [13]

13. *Forclusión*. Clásicamente este término tenía dos acepciones en francés:

Resulta de ello un proceso cuya primera etapa llamamos cataclismo imaginario, a saber, ya nada de la relación mortal que es en sí misma la relación al otro imaginario puede ser dado en concesión. Luego, despliegue separado y puesta en juego de todo el aparato significante: disociación, fragmentación, movilización del significante en tanto palabra, palabra jaculatoria, insignificante o demasiado significante, plena de insignificancia, descomposición del discurso interior, que marca toda la estructura de la psicosis. Después del encuentro, la colisión, con el significante inasimilable, se trata de reconstituirlo, porque ese padre no puede ser simplemente un padre, un padre a secas, el anillo de recién, el padre que es el padre para todo el mundo. Y el presidente Schreber, en efecto, lo reconstituye.

Nadie sabe que está inserto en el padre. Sin embargo, quería subrayar que para ser médicos pueden ser unos inocentes, pero para ser psicoanalistas, convendría, a pesar de todo, que meditasen de cuando en cuando sobre un tema como éste, aunque ni el sol ni la muerte puedan mirarse de frente. No diré que el más mínimo gesto para aliviar un mal crea la posibilidad de un mal mayor, diré que acarrea *siempre* un mal mayor. Es algo a lo cual convendría que un psicoanalista se habitúe, porque creo que sin esto no es capaz de conducir con ple-

1. En derecho: Vencimiento de una facultad o derecho no ejercido en los plazos prescritos.
2. Figurativamente: exclusión forzada, imposibilidad de entrar, de participar.

En castellano no existe ningún equivalente exacto. Por otra parte, su difusión ha precedido la publicación del presente seminario, y forclusión se ha vuelto de uso habitual en el ambiente psicoanalítico. En base a esta difusión y al hecho de que el *Petit Robert* (1978), del cual están tomadas las dos acepciones anteriores, incluye una tercera acepción:

3. Psicoanálisis: mecanismo que está en el origen de los estados psicóticos.

Hemos decidido mantener el término forclusión, que aparece pues como un vocablo específicamente psicoanalítico y vinculado a la teoría de Jaques Lacan . [T.]

na conciencia su función profesional. Una vez dicho, nos importa un bledo. Todos los días los periódicos dicen que Dios sabe si es peligroso el progreso de la ciencia, etc., pero esto nos deja indiferentes. ¿Por qué? Porque están todos, incluyéndome a mí, insertos en ese significante mayor que se llama Papá Noel. Con Papá Noel esto siempre se arregla, y, diría aún mas, se arregla bien.

¿De qué se trata en el psicótico? Supongan alguien impensable para nosotros, uno de esos señores de los que se cuenta —si es que alguna vez existió, no crean que otorgo importancia alguna a esos rumores— que eran capaces de disciplinarse hasta el punto de no creer en Papá Noel, y de convencerse de que todo el bien que se hace acarrea un mal equivalente, y que en consecuencia no hay que hacerlo. Basta con que lo admitan, aunque más no fuese un instante, para concebir que toda clase de cosas pueden depender de ello, que son fundamentales a nivel del significante.

Pues bien, el psicótico tiene respecto a ustedes la desventaja, pero también el privilegio, de haberse hallado colocado en relación al significante un poquitito trastocado, atravesado. A partir del momento en que es conminado a ponerse de acuerdo con sus significantes, es necesario que haga un considerable esfuerzo de retrospección, que culmina, Dios mío, en cosas extremadamente descocadas, que constituyen lo que se llama el desarrollo de una psicosis. Ese desarrollo es sobre todo especialmente rico y ejemplar en el caso del presidente Schreber, pero les mostré en mi presentación de enfermos que cuando se tiene esta perspectiva se ve un poco más claramente, aún con los enfermos más comunes. El último que presenté era alguien muy, muy curioso, al borde del automatismo mental, sin haber llegado aún a él del todo. Todo el mundo estaba suspendido para él en un estado de artificio, cuyas coordenadas definía bien. Se había percatado de que el significante dominaba la existencia de los seres, y su propia existencia le parecía mucho menos segura que cualquier cosa que se presentase con cierta estructura significante. Lo decía con toda cru-

deza. Habrán podido notar que le hice la pregunta: *¿Cuándo comenzó todo eso? ¿Durante el embarazo de su mujer?* Se quedó un poquito asombrado durante un rato, y me respondió —*Sí es cierto*— agregando que nunca había pensado en eso.

De acuerdo con la perspectiva imaginaria, lo que decimos de paso en el análisis, no tiene importancia alguna, porque sólo se trata de frustración o de no frustración. Se lo frustra, está agresivo, regresiona, y así seguimos hasta que surgen los fantasmas más primordiales. Desgraciadamente ésta no es la teoría correcta. Hay que saber lo que se dice. No basta hacer intervenir los significantes de este modo: *Te palmeó la espalda… Eres muy gentil… Tuviste un papá malo… Eso se arreglará…* Hay que emplearlos a ciencia cierta, hacerlos resonar de modo diferente, y saber al menos no emplear algunos. Las indicaciones negativas respecto a ciertos contenidos de interpretaciones son colocadas en un primer plano desde esta perspectiva.

Dejo abiertas las preguntas. El año se termina en dialecto, ¿por qué habría de terminar de otro modo?

Para concluir quisiera pasar a un estilo de otro género que el mío. Hace ya algunas semanas me había prometido terminar con una muy bella página de un admirable poeta que se llama Guillaume Apollinaire. Está sacada del *Encantador pudriéndose*.

Al final de uno de los capítulos, está el encantador que se pudre en su tumba, y que, como todo buen cadáver, no diré farfulla como diría Barrès, sino encanta, y habla muy bien. Está también la Dama del Lago, sentada sobre la tumba; es ella quien lo hizo entrar en la tumba, diciéndole que saldría fácilmente, pero también tenía sus trucos, y ahí está el encantador, que se pudre, y que de cuando en cuando habla. Estamos pues ahí, cuando llegan en medio de cortejos diversos algunos locos, y un monstruo que espero reconocerán. Ese monstruo es el que encontró la clave analítica, el resorte de los hombres y muy especialmente en la relación del padre-hi-

jo con la madre.

> *He maullado, maullado, dice el monstruo, sólo encontré aullidos que aseguraron que él estaba muerto. Jamás seré prolífico. Quienes lo son tienen empero cualidades. Confieso que no me conozco ninguna. Soy solitario. Tengo hambre, tengo hambre. He aquí que me descubro una cualidad; estoy hambreado. Busquemos qué comer. Quien come ya no está solo.*

4 DE JULIO DE 1956